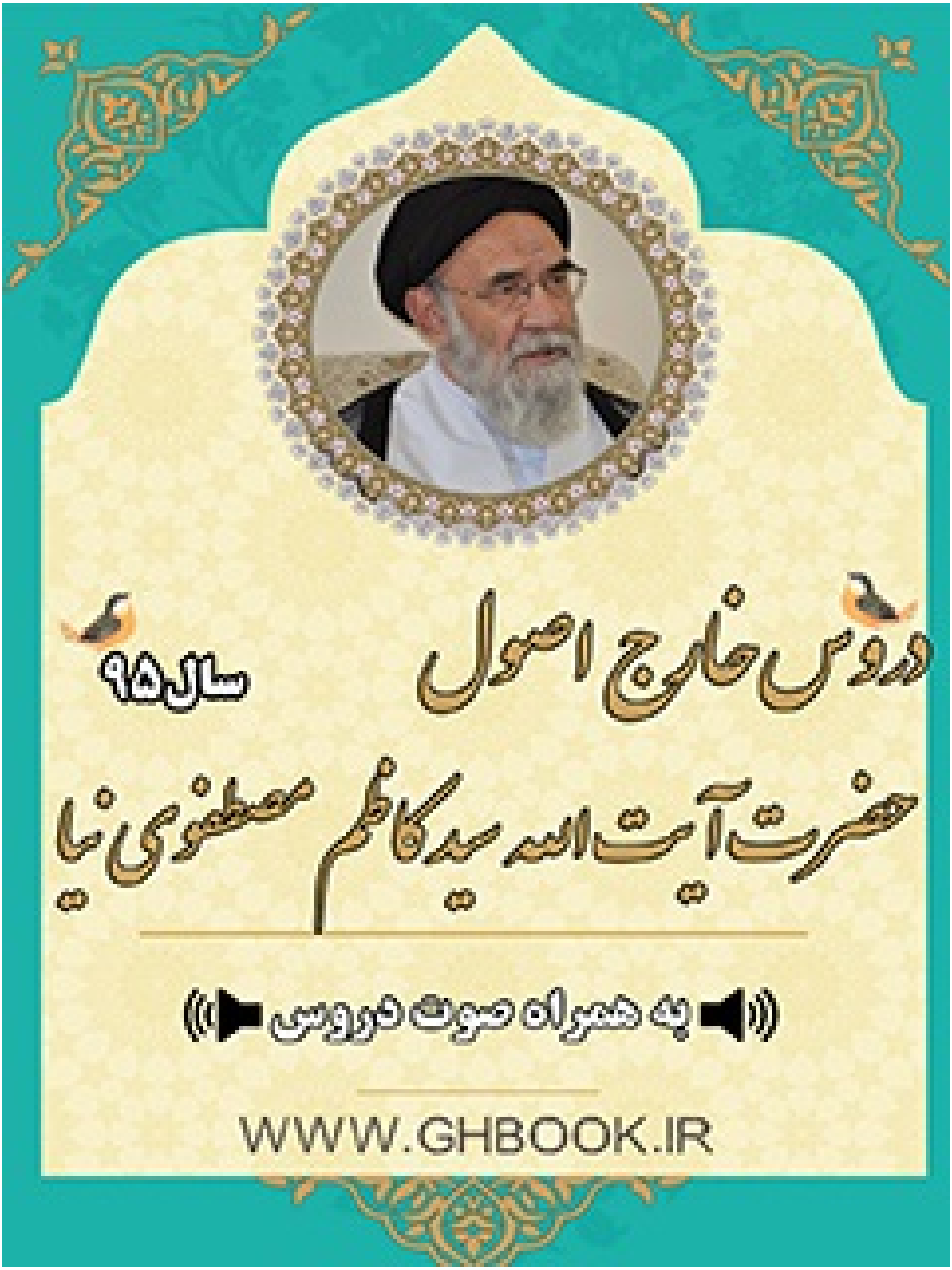

دروس خارج اصول
سال ۹۵
حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا۹۵ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام و تمایزات ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام و تمایزات

قال رسول الله صلی الله علیه و اله «بالعلم یطاع الله و یعبد، بالله یعرف الله و یوحّد بالعلم توصل الارحام و یعرف الحلال و الحرام». توفیقی است که نفس خسته به محبوس به جوّ آزاد رسید. فضای درس یعنی تنفس معنوی و روحانی. آدم خیال می کند درس نباشد استراحت آزادی است نفس حبس است. جو درس نفس را باز می کند و روح آدم یک پنجره دیگری پیدا می کند که احیانا یدرک و احیانا لا یدرک. لا یوصف آن که قطعی است از وصف برتر است. توفیقات الهی شامل حال شد که رسیدیم به فرصتی که درس شروع بشود که ان شاء الله اگر موفقیت در کار می طلبیم و اگر سلامت در روح و سلامت در جسم پس از عبادت به فقه اهل بیت باید توجه کنیم. توجه به فقه و علوم آل البیت تمام این مشاکل و نابسامانی ها را تنظیم می کند. تجربه قطعی کسی که کسالت جسمی دارد اگر درس را ترک کند که من به سلامت برسم ضرر کرده است. اگر با بدن نسبتا خسته به درس بیاید از درس که بیرون می رود شاداب بیرون می رود. این مقدار معنویت در کلاس علوم آل البیت هست. کسانی که اهلش باشد شاید عند الورود فضا را استشمام کند و درک بکند. فضا چیز دیگری است بریده است از دنیا و ما فیها، از متعلقات، از اغراض. یک عمل و یک فضای صاف و هوای بدون آلودگی در این فضا تنفس می شود از هر چه هست از سفره مولی بود گرچه از حلقوم عبد الله بود. خداوند را شاکریم که توفیق داد باز هم جلسه بحث را شروع کنیم. بحث اول ما بحث اصول است، در اصول بحث اول ما اصول عملیه است. در بحث اصول عملیه آنقدر بحث دارای جاذبه است آنقدر شیرین است که ادم هر قدر وقت داشته باشد برای اصول عملیه می گذارد.

ص: ۱

اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام، تمایزات

اما تعریف از سه منظر

اما تعریف اصول عملیه، از لحاظ تعریف اصول عملیه را باید از سه منظر تعریف کنیم. منظر اول منظر استدلال، از این منظر اصول عملیه پایه های مستحکم استدلالی است. اصول جریان دارد. پایه ها آنچنان مستحکم است که از زوایای عقل و عقلاء و عمومات و صیغ پشتیبانی می شود. از منظر جایگاه و مکانت محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصول عملیه «ما ینتهی الیها المجتهد فی مقام الاستنباط». جایگاهش کجاست؟ جایی است که مجتهد از قطع و علم دستش کوتاه بشود امارات و ادله معتبره شرعیه هم در دسترس اش نباشد. یک مجتهد است و یک دسته از احکام اما نه قطع وجدانی و نه ادله معتبر اینجا «ینتهی الیه المجتهد». باید از اصول عملیه استفاده کند. که رتبه اصول عملیه بعد از رتبه امارات است. پس از که مجتهد اماراتی در اختیار نداشت یعنی ادله اجتهادیه. ادله اجتهادی در اختیارش نبود مراجعه می کند به اصول که در اصطلاح میرزای نائینی به آن می گوییم ادله فقاهتیه. این جایگاه اصول عملیه است.

دو نوع مسئله

اما از منظر نوعیت اصول عملیه از چه نوع است؟ ما در بحث فقه و اصول دو نوع مسئله داریم نوع اول مسئله فقهیه، نوع دوم مسئله اصولیه. منظور از مسئله فقهیه آن است که یک دلیل، یک موضوع، یک حکم. شهادت عدلین درباره نجاست این ظرف از مایع، مسئله فقهیه است. مسئله اصولیه عبارت است از قانون ها و قاعده هایی که در وسط استنباط احکام فقهیه کلیه واقع می شود. تعریف مشهور را شنیده اید که اصول را گفتند «هو العلم بالقواعد الممهده فی طریق استنباط الحکم الکلی الفرعی». پس مسئله اصولیه تعریفش معلوم شد واسطه قرار می گیرد برای استنباط حکم کلی. دلیل استنباط است. از نصوص کتاب، نصوص سنت، اجماع تا اصول عملیه اینها همه مسائل اصولیه هستند. اصول عملیه نوعیتش مسئله اصولیه است. مسئله اصولیه را که گفتیم اصول عملیه مسئله اصولیه است.

ص: ۲

اقسام مسئله اصولیه از منظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اقسام مسئله اصولیه را شرح می دهد می فرماید: مسئله اصولیه اقسامی دارد. قسم اول آن است که نتیجه مسئله اصولیه یک حکم قطعی باشد در حد قطع وجدانی. مثالی که ایشان می زند می فرماید ملازمه بین واجب و مقدمه واجب که خود ملازمه مسئله اصولیه است به وسیله این ملازمه وجوب برای مقدمه ثابت می شود و این ثبوت هم ثبوت وجدانی است در حد قطع وجدانی. قسم دوم از مسائل اصولیه عبارت است از آن مسائلی که نتیجه آن حکم قطعی است منتها با قطع تعبدی اعتبارش قطعی است با علم تعبدی. مثل امارات و حجج که صغرویا و کبرویا هر دو مصداق به این نتیجه می رسد. صغری بحث امارات بحث از مصداق ظهور است که امر ظهور دارد یا ندارد. بحث کبروی بحث از حجیت ظهور است پس از که ظهور دارد این ظهور حجیت هم دارد. صغری و کبری یکی شد. قسم دوم ما آن بود که نتیجه مسئله اصولیه حکم قطعی است با قطع تعبدی. قسم سوم از مسئله اصولیه ما عبارت است از مسئله ای که نتیجه آن حکم است نه به قطع وجدانی و نه به قطع تعبدی بلکه اثبات حکم ظاهری است براساس اعتبار شرعی که دلیل ما دارد. این قسمت می شود اصول عملیه شرعیه. که مصداق بارز اصل عملی شرعی استصحاب است. استصحاب یک اصل عملی شرعی است نصوص معتبری دارد نتیجه آن اثبات حکم ظاهری است در ظرف شک به حکم واقعی. می فرمایند: قسم چهارم عبارت است از مسئله اصولیه که نتیجه آن نه حکم قطعی وجدانی است نه حکم قطعی تعبدی است و نه حکم ظاهری است این قسم چهارم از مسائل اصولیه عبارت است از اصول عملیه عقلیه. مثل برائت عقلی و احتیاط عقلی و یا تخییر عقلی. (۱) این چهار قسم را ایشان فرمودند.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۸۵.

اصول عملیه صنفی است از مسائل اصولیه

مسائل اصولیه نوع بود، اصول عملیه صنف از آن نوع است. چون آن نوع اصناف دیگر هم داشت که امارات بود و اجماع بود و اما اصول عملیه یک صنفش است. فرق بین اصول عملیه و مسائل اصولیه که می گوییم اصول عملیه مسائل اصولیه هست اما فرقش این است که صنفش است. اصول عملیه نوع است.

اقسام اصول

منظور از ما توضیح این است که بگوییم اصول اقسام دارد. اقسام اصول: اصول دارای سه قسم است: قسم اول اصول لفظیه، قسم دوم اصول عملیه شرعیه، قسم سوم اصول عملیه عقلیه. این سه قسم را که بحث کردیم بدانیم اصول لفظیه در حقیقت این اصول لفظیه قواعد وابسته است مستقل نیست اصل وابسته و مربوط به متون است، مربوط به نصوص است. اگر شنیده باشید یا دیده باشید گفته می شود اصاله العموم اماره است اماریتش از خود متن است متن عام اماره است. اصلی که آنجا به کار می رود تحت عنوان اصاله العموم قانونی است در جهت دلالت متن، اصول لفظیه که می گوییم راهکاری است برای کشف شیوه دلالت. قانونی است که برای دلالت لفظ به کار می رود. اصاله الظهور، اصاله العموم، اصاله الاطلاق. پس خود اصاله الظهور را نه اماره می توانیم بگوییم نه اصل بلکه اصاله الظهور قانونی است که دلالت متن را برای شما کامل می کند. بنابراین اصول لفظیه را چرا اصول لفظیه می گوییم؟ در بستر الفاظ راهگشایی می کند دلالت را کامل می کند از این جهت می گوییم اصول لفظیه و الا اصول لفظیه در حقیقت اصول عقلائیه است. چون پشتوانه و جانمایه اعتبارشان سیره عقلاء است می شود اصول عقلائیه. قسم اول ما که در بستر الفاظ است و سوار بر مرکب امارات است یعنی متون نتیجه اش اثبات حکم واقعی می شود که گفته ایم علی المشهور مفاد امارات حکم واقعی است. و اعتبار اصول عملیه یک اعتبار قطعی است که شبهه در اعتبار اصول لفظیه وجود ندارد. اما قسم دوم از اصول که عبارت است از اصول عملیه شرعیه. این اصول عملیه شرعیه عبارتند از درجه یک آن عبارت است از استصحاب شرعی و برائت شرعی و احتیاط شرعی. استصحاب یک قسم دارد فقط اصل شرعی است اصل عقلی و عقلائی نداریم. این اصول عملیه شرعیه پشتوانه معتبری دارد نصوص صحاح زراره، اما رتبه اش پایین تر است آنجایی است که امارات در اختیار فقیه و مجتهد نباشد. پس از که دست مجتهد به اماره نرسید به اصول مراجعه می کند و استصحاب برای فقیه در ظرف شک به حکم واقعی حکم ظاهری اعلام و استنباط می کند. نتیجه اش استنباط حکم است. منتها حکم ظاهری. و اما مرتبه سوم که عبارت است از اصول عملیه عقلیه دستش از امارات کوتاه است و اصول شرعیه هم در دسترس اش نیست یک قواعدی دارد که عقل پشتیبانی می کند. می گوید اینجا که تکلیف و شک دارید و بیانی هم نرسیده است عقاب بلا بیان قبیح است عقلا و کلاماً. با این قانون می گوییم اصل برائت است. اینجا دو تا اصطلاح داریم: اصطلاح معروف و اصطلاح شهید صدر. اصطلاح معروف می گویید اصل عملی قطعی تعیین وظیفه می کند برای مکلف در مقام شک در حکم واقعی. اگر بربخورید که می گوید در مقام شک و حیرت وحشت نکنید شک و حیرت یعنی شک درباره حکم واقعی، نمی دانیم حکم استعاذه در ابتدای نماز چیست. حکم واقعی اش شک می کنیم. در مورد شک و حیرت این قانون طبق اصطلاح مشهور وظیفه تعیین می کند وظیفه این است که ما الان مسئولیت نداریم. نفی حکم می کند. پس از که وظیفه گفتیم در اینجا دیگر آن اشکال پیش نمی آید که گفته بودیم قاعده نفی ضرر، قاعده نفی عسر و حرج و قاعده برائت اینها هیچ کدام شان مثبت حکم نیستند این قواعد امتنانی هستند و برائت هم امتنانی است. امتنانی رفع مسئولیت می کند نه اثبات یک

مسئولیت. و وظیفه فعلی مکلف این است و واقعش را نمی دانیم. بعضی از محققین آخر هم می نویسند مثل صاحب جواهر «و الله هو العالم». ما این قدر فهمیدیم. اما اصطلاح شهید صدر می فرماید اصل عملی شرعی صدور حکم دارد و اصل عملی عقلی صدور حکم ندارد یک درکی برای خودش دارد فعلا درک می کند که این است. فرق است بین صدور حکم که می شود حکم ظاهری و درک حکم که می شود فعلاـ وظیفه. تعریف و مراتب اصول، اقسام اصول و فرق اصول با مسائل اصولیه روشن شد. فرق بین اصول و قواعد را جلسه فردا بیان می کنیم.

ص: ۴

تمایزات اصول

در تمـایزات صـحبت از تمـایز اصول عملیه با اصاله الطهاره و اصاله الحل و اصاله الاباحه آنها هم اصول عملیه اصول لفظیه که نیستند. و تمایز اصول با قواعد فقه، قاعده فقهیه، قاعده فراغ، قاعده صحت اصول لفظیه نیستند قواعدند. فرق اصول با قواعد چه می شـود؟ تعریـف اصـول عملیه از سه منظر فهمیـدیم، فرق اصول عملیه را بـا مسـئله اصولیه فهمیـدیم، مراتب و جایگـاه اصول عملیه را به طور کامل فهمیـدیم. الان دو تا نکته باقی مانـد: ۱. وجه انحصار، چرا اصول بر اصول عملیه منحصـر است؟. ۲. فرق اصول عملیه با قواعد فقه. در وجه انحصار شـیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه کتاب رسائل دو جا این مسـئله را بحث می کند در ابتدای قطع و در اول اصول عملیه. با یک فرق که در ابتداء بحث را می برد در ردبندی شک در تکلیف و شک در مکلف به. در ابتـدای اصـول عملیه که می رسـد شـک در تکلیف و شـک در مکلف به را کنـار می گـذارد وجهی دارد که بعـدا می گویم. امـا آن نکته اصـلی ایشـان این است که چرا اصول عملیه در چهـار تا اصل منحصـر است؟ جواب: حصـرش عقلی اسـت براساس درک عقل مورد از این چهار تا بیشتر نیست که شرح این معنا ان شاء الله برای فردا.

وجه انحصار اصول عملیه به چهار اصل ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه انحصار اصول عملیه به چهار اصل

اصول عملیه را اعلاـم کردم که چهـار اصـل است: برائت و احتیاط و تخییر و استصـحاب. چرا چهار تا و چرا کمتر و بیشتر نمی شود؟ وجه انحصـار در چهـار تا اصل عقلی است یا اسـتقرائی است یا حصـر نیست دلیل دیگری دارد نیاز به توضـیح دارد. اولا اصول عملیه در حقیقت می شود چهار تا بود می شود هفت قسم.

ص: ۵

تقسیم مشهور و غیر مشهور اصول

برای اینکـه برائـت و احتیـاط و تخییر هر کـدام به دو قسم است: برائت شـرعی و برائت عقلی. احتیـاط شـرعی و احتیـاط عقلی. تخییر شـرعی و تخییر عقلی. سه اصل از اصول عملیه دارای دو قسم است که برائت و احتیاط و تخییر باشد. اما استصحاب فقط یک قسم است استصـحاب فقط اصل عملی شـرعی است. این تقسـیم مشهور است اما غیر مشهور یا با حاشیه نگاری می توانیم بگوییم که استصـحاب هم دارای دو قسم است: قسم دوم استصـحاب می شود اصـل عقلاـئی منتهـا مثـل برائت شـرعی و عقلی نیست شـرعی و عقلاـئی. جـایی که اعتبـار استصـحاب براسـاس بنـای عقلاـء باشـد. بـا این ملاـحظه که استصـحاب یـک مورد استصـحاب اصـل عقلاـئی است و اعتبـارش بنـای عقلاء است در مورد عـدم نقل. اصولیون اتفاق دارنـد که در مورد عـدم نقل شک در نقل استصـحاب می شود عدم نقل. این استصحاب را یک اسم دیگر هم برایش گفتیم که استصحاب قهقرائی هم می گوینـد. چرا این را در تقسـیم نیـاورده انـد؟ دأب مـا رد و اشـکال نیست، توجیه می کنیم برای اینکه مورد بسـیار نـادر است از طرف استصـحاب شـرعی خیلی هیمنه دارد، هیمنه اصل شـرعی از یک سو و قلت و ضـعف استصـحاب قهقرائی از سوی دیگر

شـده استصـحاب فقـط یـک قسم. تـوجیه دیگری هم دارد و آن این است که مـا اصول را که تقسـیم کردیم به عقلی و شـرعی تقسیم کردیم نه به اصل شرعی و اصل عقلائی. این از اساس تقسیم به شرعی و عقلی ندارد استصحاب.

کلام شیخ در انحصار اصول

ص: ۶

بنابراین چهار تا اصل را با تقسیماتش گفتم، وجه حصر را دیروز اشاره شد در بیان شیخ انصاری آمده است که حصر عقلی است، به اعتبار مورد. شیخ انصاری این انحصار را برای چهار اصل در دو جا بحث می کند: ۱. در ابتدای مسئله قطع، ۲. در ابتدای بحث اصول عملیه با یک فرق که در بحث قطع در تقسیم مجرا و مورد را شک در تکلیف و شک در مکلف به بیان می کند. و در ابتدای اصول عملیه از تکلیف و مکلف به ذکری به میان نمی آورد. با این خصوصیات که برای شما گفتم توجه کنید در بحث قطع می فرماید اگر شک در حکم واقعی داشته باشیم از دو حالت بیرون نیست: یا حالت سابقه دارد یا ندارد. اگر حالت سابقه دارد استصحاب جاری می شود اعم از اینکه شک در تکلیف باشد یا شک در مکلف به. و اگر حالت سابقه ندارد ببینیم که شک در تکلیف است یا شک در مکلف به است. اگر شک در تکلیف بود برائت جاری می شود و اگر شک در مکلف به بود می بینیم که احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن نبود اصاله التخییر جاری می شود.اگر احتیاط ممکن بود مجرای قاعده اشتغال است که همان احتیاط باشد. مورد از این چهار صورت خارج نیست. عقلاـ هر قدر دقت بکنید شک از این چهار تا حالت بیرون نیست. حالت پنجم نداریم. بنابراین حصر می شود عقلی. اما در ابتدای اصول عملیه کلمه تکلیف و مکلف به را از قلم انداخته است. چرا اینجا تکلیف و مکلف به را نام نمی برد و آنجا تکلیف و مکلف به گفت؟ دو تا جواب برایش آماده کرده ایم جواب اول ما این است که در بحث استصحاب نه اینکه تعریف تکراری است لذا به اختصار اکتفاء می کند، که همان شک در حکم که می گوید شک در حکم شامل تکلیف و مکلف به می شود و آن حرف قبلی اش شرح قبل از متن است. این جواب به واقع به نظر می رسد نزدیک تر باشد. جواب دومی که گفته می شود این است که گویا به ذهن شریف شان آمده باشد که شک در تکلیف و شک در مکلف به همه در حقیقت برمی گردند به شک در حکم شرعی. بنابراین عنوان جامع که بگوییم شک در حکم شرعی یک عنوان کامل تر و مستقیم تر و جامع است. وجه حصر را فهمیدیم. اختلاف در تعیین هم توجیه شد.

کلام محقق خراسانی و عدم حصر

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب کفایه الاصول اول بحث اصول عملیه می فرماید: اصول عملیه همین چهار اصل به این عدد منحصر است هرچند اصول عملیه دیگر هم داریم اشاره می کند ایشان به اصاله الطهاره، اصاله الطهاره از اصول لفظیه نیست از اصول عملیه است. چرا آن اصل را صاحب نظران در جمع اصول عملیه بحث نمی کنند؟ به دو دلیل: ۱. اصاله الطهاره جایی برای بحث ندارد از مسلمات است. اعتبارش متسالم علیه عند الاصحاب است. که گفته بودیم که ان شاء الله وقتی که خواستید بروید به سمت و سوی اجتهاد احکام ضروری را بحث نکنید، ضروری نه نیاز به بحث دارد و نه نیاز به تحقیق. ضروری ضروری است فقط ضروری اش را که فهمیدید تمام است. ضروری همان است که متسالم علیه عند الاصحاب باشد. البته یک مرز بسیار نازکی بین متسالم علیه و ضروری وجود دارد. بنابراین اصاله الطهاره جایی برای اختلاف نظر ندارد لذا بحث نمی شود. این دلیل اول محقق خراسانی. دلیل دوم در آخر بحث با یک اشارتی اعلام می کند که مضافا بر اینکه قاعده طهارت در یک باب اختصاص دارد اما اصول اربعه ما در همه ابواب جاری است اصاله الطهاره فقط درباره طهارت و نجاست است درباره بیع که جاری نمی شود درباره عبادت که جاری نمی شود برائت و استصحاب و تخییر و احتیاط در همه ابواب جاری است بلا استثناء. بنابراین فرق بین این اصول اربعه و اصول دیگر از این باب باشد. بنابراین حصر در کار نیست نه عقلی و نه استقرائی. اما اینجا که چهار تا اصل آمده وجه داشته، کارساز بحث برانگیز است. از این جهت است. اگر خواستید نظر محقق خراسانی را اعلام بکنید ایشان حصر اعلام نمی کند. چهار تا اصل که آمده است وجه و دلیلی داشته و حصری در کار نیست. وجه اش همان که گفتم.

ص: ۸

نظر محقق نائینی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه وجه انحصار و توضیحی درباره اصول عملیه دارد: ۱. می فرماید: اصول عملیه که به چهار تا اصل در اصول اختصاص یافته می فرماید اصول عملیه این چهار تا نیست زیاد است. از کلام ایشان استفاده می شود حصری در کار نیست. اصول زیاد است ولیکن چرا این چهار تا مورد بحث قرار گرفته است درست همان دو دلیل محقق خراسانی را می فرماید منتها با بیان واضح تری که این چهار تا اصل کارگشاست و محل بحث است مستند قرار می گیرد در ابواب مختلف اختصاص به یک باب ندارد. می فرماید اگر از لحاظ مورد این چهار تا اصل اگر شک در حکم داشتیم و آن حکم حالت سابقه داشت می شود استصحاب. که اینجا بیان شان بیان بسیار ظریفی است که از دید محققان اصول گفته می شود بهترین بیان را درباره شرح موارد اصول عملیه میرزای نائینی فرموده است. می فرماید: اگر ما حالت سابقه نداشتیم ولیکن تکلیف اصلاً معلوم نبود نه بالاجمال و نه بالتفصیل. به طور کامل تکلیف مجهول بود در مورد یک تکلیف مجهول اصل برائت است. اما اگر تکلیف اجمالاـ معلوم بود ولی در بعضی از اجزاء یا بعضی از مصادیق تطبیق اش مشکوک بود در آن صورت یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن بود می شود مورد اشتغال که تکلیف اجمالا معلوم است و اگر احتیاط ممکن نبود می شود مجرای تخییر. نکته ای را هم اضافه می فرماید که توجه کنید فرق بین اشتغال و برائت یک زاویه دیگری هم دارد که آن هم قابل توجه است و آن این است که یم فرماید اگر شک ما در حقیقت شک در ثبوت و اشتغال بود می شود مورد برائت و اگر شک ما در سقوط و امتثال بود می شود احتیاط. در یک جمله شک در ثبوت تکلیف مورد برائت و شک در سقوط تکلیف مورد اشتغال. این شرح که داده شد هم انحصار را فهمیدیم در آخر می فرماید: انحصار از لحاظ مورد عقلی است اما خود اصول منحصر به این چهار تا نیست اصول دیگری هم هست و اما از لحاظ مورد انحصار هست و عقلی است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳.

نظر سید الخوئی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: وجه انحصار از لحاظ خود اصول استقرائی است ما تتبعی که به عمل آورده ایم ارباب اصول هیچ موردی اصل دیگری در مقام عمل به کار نبرده اند فرض کنید شک در حرمت و اباحه اگر باشد بگویند اصل کراهت است یا شک بین وجوب و اباحه باشد بگوید اصل استحباب است این امکانش است ولی اصلا چنین اصل هایی در ضمن استقراء تام دیده نشده است. پس خود اصول عملیه چهار تاست از حیث استقراء و اما از حیث مورد همان که شیخ انصاری فرمودند و تعبیر جدیدتر و گویا جالب تری را محقق نائینی فرمودند با آن تعبیرها مورد عقلا منحصر به چهار تاست و بیشتر از چهار تا تصور نمی شود. (۱)

اما تمایز اصول عملیه با قواعد و امارات

بعد از که وجه انحصار معلوم شد فراز بعدی بحث ما تمایز اصول عملیه با قواعد و امارات و عناوین دیگر. در بحث تمایز اصول عملیه با اصول لفظیه و با قواعد فقه و با امارات: این فرق ها را باید بفهمیم که بسیار کارساز و جالب است. اما در ابتداء به همان فرق اشاره کنیم که محقق خراسانی و همچنین شیخ انصاری و سیدنا الاستاد اشاره کرده اند.

براساس مبنای شیخ انصاری

فرق بین اصول عملیه و اصاله الطهاره و اصاله الحل، اصاله الحل اصلی است که مفادش حکم تکلیفی است، اصاله الطهاره اصل علمی است که مفادش حکم وضعی است طهارت و نجاست. از این جهت فرق دارند ولی در واقع دیگر فرقی ندارند دو تا اصل عملی تنزیلی است که فرق بین تنزیلی و غیر تنزیلی هم گفته ام. در مورد فرق این اصول با قاعده طهارت شیخ انصاری می فرماید که اصول عملیه همیشه در شبهات حکمیه جاری می شود و اما قاعده طهارت و قاعده حل اینها اصول مشخّصه موضوع است. در شبهات موضوعیه جاری می شود. بنابراین فرق بین اصول عملیه و اصاله الحل و اصاله الطهاره معلوم شد بر مبنای شیخ انصاری.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۸۵.

مبنای محقق خراسانی

براساس مبنای محقق خراسانی به طور عمـده فرق اساسـی این شد که اصول عملیه در همان ابواب جاری می شود و این اصول عملیه ای که اصاله الطهاره و اصاله الحل و اصاله الاباحه و اصاله الحصر و امثالها هست در باب واحدی اختصاص دارد.

فرق بین اصول از نظر محقق نائینی

محقق نائینی در مورد فرق بین اصول عملیه و این اصول عنوان را بازتر و واضـح تر مورد بررسـی قرار می دهیم می گوییم فرق بین اصل و قاعده فقهی. دیگر اصاله الطهاره نمی گوییم، اصاله الحل نمی گوییم می گوییم قاعده طهارت و قاعده حل.

فرق مسئله فقهیه و قاعده فقهیه

فرق بین اصل و قاعـده فقهی. دیروز فرق بین مسـئله اصولیه و اصول عملیه را گفتم امروز فرق بین مسـئله فقهیه و قواعـد فقهیه، درست مثل همان نکته ای که دیروز گفتم که مسـئله فقهیه نوع است قواعـد فقهیه صـنف است یعنی قواعـد فقهیه مسـئله فقهیه است اعم و اخص مطلق می شود اما کل مسـئله فقهیه مساوی با قواعد فقهیه نیست که دیروز گفتم اصول عملیه همه آن مسائل اصولیه است ولی کـل مسائـل اصولیه مسـاوی بـا اصول عملیه نیست. مثـالش را دیروز زده بود در مسـئله اصولیه که خـبر واحد مسـئله اصولیه است و اصول عملیه نیست. امروز هم مثـالش را بزنم در مسـئله فقهیه بینه نسـبت به موضوع خاص مسـئله اصولیه است اما قاعـده فقهیه نیست. خبر واحد دو گونه ای است که گفتیم حجیت خبر مبنای سـید و مبنای تحقیق اختصاص به احکام نـدارد، حجیت خـبر در موضوعـات هم جـاری می شود. لـذا حجیت خـبری که در موضوعـات باشـد می شود به طرف مسـائل فقهیه. و خبر واحد اگر درباره حکمی قیام بکند و تحقق پیدا بکند می شود مسئله اصولیه.

فرق اصل عملی و قاعده فقهی

الان فرق بین اصل و قاعده فقهی، در این رابطه بحث دارای دو مرحله می شود: مرحله اول فرق بین اصل عقلائی و قاعده فقهی، مرحله دوم فرق بین اصل عملی و قاعده فقهی ان شاء الله روز بعدی این فرق را بیان بکنیم.

بیان فرق بین اصول فقه و قواعد فقه ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان فرق بین اصول فقه و قواعد فقه

بحث ما درباره اصول عملیه است. تعریف اصول عملیه، مراتب اصول و نتایج اصول گفته شد، رسیدیم به اینجا که فرق بین اصول فقه و قواعد فقه را بیان کنیم. برای رسیدن به این مطلب یعنی به دست آوردن فرق بین این دو عنوان باید تعریف این دو عنوان را داشته باشیم. اما تعریف اصول فقه برای شما گفته شد که مسئله اصولیه آن است، ادله و قواعدی است که واسطه در استنباط احکام شرعیه کلیه قرار بگیرد. و فرق بین مسئله اصولیه و اصول عملیه هم گفته شد که مسئله اصولیه نوع است، اصول عملیه صنف است. اما قواعد فقه: آنچه که از بیان اعاظم از شیخ انصاری تا سیدنا الاستاد استفاده می شود تعریف قواعد از این قرار است: قواعد فقهیه عبارت است از قانون های کلی برگرفته از ادله معتبره اجتهادی قابل تطبیق به مصادیق متعدد مثل تطبیق کلی طبیعی بر افرادشان و قابل استفاده برای عموم اعم از مجتهد و مقلد و دارای نتیجه جزئی و اختصاص به موضوعات.

خصوصیات قواعد فقهیه

بنابراین قاعده فقهیه پنج تا خصوصیت دارد: ۱. قانون کلی، ۲. قابل تطبیق بر مصادیق جزئی، ۳. دارای نتیجه جزئی فائده و ثمر قاعده فقهی استخراج حکم جزئی است، ۴. قابل استفاده برای مجتهد و مقلد، ۵. اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. این پنج تا خصوصیت را قاعده فقهی دارد. مثل قاعده طهارت، قاعده حل و قاعده اباحه. مثلا قاعده طهارت ادله اش معتبر، نصوص صحیح از ادله اولیه، خود یک قانون کلی قابل تطبیق بر مصادیق کثیر، قابل استفاده برای عموم. هر کسی این قاعده را بفهمد می تواند تطبیق کند که شک در طهارت محکوم به طهارت است. نتیجه هم جزئی، اختصاص به موضوعات دارد هر کجا یک شئ مشکوک را دیدید این قاعده را جاری کنید. پس قاعده فقهی دارای پنج خصوصیت بود.

ص: ۱۲

طبقه بندی اصول

در این مرحله یعنی به دست آوردن فرق بین قاعده و اصول نخست اصول را طبقه بندی کنیم. طبقه اول فرق اصول عقلائیه با قواعد فقهیه. منظور از اصول عقلائیه اصول لفظیه اصاله الظهور، اصاله العموم، اصاله الاطلاق که گفتیم این اصول به اعتبار مدرک اصل عقلائی است و به اعتبار بستر که الفاظ است اصول لفظیه است. قاعده فقهی را در مثال قاعده طهارت را در نظر می گیریم با خصوصیت پنج گانه. و از اصول لفظیه یک اصاله العموم را در نظر می گیریم مثلا «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ». (۱) درباره

«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» یک اصلی داریم، یک بستری داریم و یک نتیجه و عملیات. «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» متن ماست، اصاله العموم اصل و قاعده ماست که جاری می شود روی این متن. نتیجه ای که می دهد تحقق و اثبات لزوم برای همه عقود. نتیجه اصاله العموم اثبات حکم کلی است که لزوم از احکام وضعیه است، لزوم برای همه عقود. این دو تا قاعده ببینیم چه فرق هایی دارد؟ دو تا خصوصیت مثل هم اند: ۱. هر دو قانون کلی هستند، ۲. هر دو بر گرفته از ادله معتبره اجتهادیه هستند. فرق آن این است که در قاعده فقه خصوصیت سوم تطبیق بود اما در این اصاله العموم خصوصیت سوم توسیط است. یعنی واسطه در استنباط به وسیله اصاله العموم حکم کلی لزوم را استنباط می کنیم، تطبیق نیست. قاعده فقهی تطبیق بود. در اصل توسیط و واسطه در استنباط. مرحله بعدی سه تا خصوصیت دیگری که باقی مانده است: خصوصیت بعدی این است که قاعده فقهی قابل استفاده برای عموم اما اصاله العموم قابل استفاده برای عموم نیست اختصاص به اجتهاد دارد. تا آدم مجتهد نشود تشخیص ظهور صغرویا، حجیت ظهور کبرویا، تطبیق آن به موارد در قدم سوم کار مجتهد است. آدمی که مقلد است نه صغرای قضیه یعنی ظهور نه کبرای قضیه یعنی حجیت ظهور و نه تطبیق آن به مثل «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ» (۲) و «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» از دست شان ساخته نیست باید مجتهد بشوند. و بعد هم ظهور را گفته بودیم که ظهور در بحث اجتهادی ظهوری نیست که در بلاغت می خوانیم. ظهور شرائطی دارد، ظهور بلا معارض باشد، ادعای متقابلی در کار نباشد، احتمال عقلائی بر خلاف نباشد، با نص دیگری یا با ظهور دیگری تعارض نکند. اینها را فقط کار مجتهد است. پس درباره خصوصیت چهارم فرق بین اصل و قاعده روشن شد که اصل لفظی اختصاص به مجتهد دارد و قاعده فقهی قابل استفاده برای عموم است. خصوصیت بعدی این است که درباره اصل گفتیم که واسطه در استنباط حکم کلی می شود اما نتیجه و فائده قاعده فقهی استخراج و بیرون دادن حکم جزئی. مضافا بر این خصوصیت آخر که قواعد فقه اختصاص به موضوعات دارد و اصول اختصاص به احکام دارد. تا اینجا از بیانات اعاظم استفاده شده و برای شما ترتیب داده شد. ان شاء الله در مرحله تحقیق چیزهای اضافی داریم امتنانی و اثباتی و نفی که آنها را برایتان می گویم. بنابراین فرق بین قاعده فقه و بین اصول فقه اجمالاً از تعریف به دست آمد. پس از که این اجمال را مورد عنایت قرار دادید الان به تفصیل فرق توجهی کنید.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

اما تفصیل فرق از نظر صاحب نظران

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه کتاب رسائل ابتدای بحث اصول عملیه می فرماید: اصول عملیه که به چهار اصل منحصر شده است در جهت استخراج یا استنباط حکم کلی قرار دارند این چهار اصل اما اصل های دیگر مثل اصاله الطهاره و اصاله الحلّ اصل است و اصل عملی هم است ولیکن آن دسته از اصول مربوط می شود به موضوعات. بنابراین فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را ایشان در یک نکته بیان کردند که اصول عملیه اختصاص دارد به احکام و قواعد فقهیه اختصاص دارد به موضوعات یا بگویید شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه. ۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در کفایه الاصول اول بحث اصول عملیه همان مقدمه بحث می فرماید: اصول عملیه که چهار اصل آمده است منحصرا استصحاب و برائت و تخییر و اشتغال اصول دیگر مثل اصاله الطهاره و غیرها که جزء این اصول عملیه نیست به جهت دو دلیل که اصول عملیه مورد بحث ما چهار تاست و غیر از این نیست. دلیل اول ما این بود که اصول عملیه چهارگانه جای بحث دارد مورد بحث و تحقیق است اما اصاله الطهاره و اصاله الحل بحث ندارد مسلّمات است. لذا جزء این چهار تا نیست. به این جواب هم اکتفاء نکرد در آخر سر یک جواب دیگر فرمود که فرق بین قاعده و اصل روشن بشود که اصول عملیه در همه ابواب جاری می شود استصحاب هم در عبادات جاری می شود هم در معاملات. و اما قواعد مثل قاعده طهارت اختصاص به یک باب دارد، فقط قاعده طهارت و در معامله جاری نمی شود. بیع و مضاربه و اجاره را طهارت کار ندارد، استصحاب به همه از صوم و صلاه بگیرید تا بیع و اجاره و مضاربه، همه ابواب جاری می شود. لذا این اصول عملیه است و ان قواعد فقهیه. ۳. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قواعد فقه با اصول فرقش این است که اصول اختصاص دارد به مجتهدین. استفاده از اصول مختص به مجتهدین است شرط استفاده اجتهاد است. و اما قاعده فقهی فقط خود قاعده را اسمش را بگویید که «کل مشکوک الطهاره طاهر» این را به عوام بدهید خودشان استفاده می کنند. هر مشکوک الطهاره طاهر است عوام خودشان تطبیق می کند نیاز به اجتهاد ندارد. (۱) این جزء نکته های جدیدی بود که محقق نائینی در مقام فرق بین این دو عنوان اضافه فرموده اند. ۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرقی که بین قاعده فقهی و اصل در کار هست در حقیقت دو چیز است: ۱. دور قاعده فقهی دور تطبیق است نقش قاعده فقهی تطبیق است و نقش قاعده اصول توسیط است. واسطه در استنباط قرار می گیرد. ۲. این دو تا عنوان قاعده و اصل از حیث ثمره فرق دارند نتیجه و ثمره قاعده فقهی حکم جزئی است. چون که قاعده در موضوعات جاری می شود. هر موقع کار به موضوعات ارتباط پیدا کرد مورد و مصداق و حکم جزئی است. و اما اصل بیان یک رابطه کلی است مثل اصاله العموم، حجیت اصاله العموم، حجیت اصاله الظهور این بیان متعلق است به یک ضابطه کلی و نتیجه آن هم می شود استخراج حکم کلی. پس بنابراین قاعده فقهی با اصلی از اصول فقه در این دو امر فرق می کند. (۲) صاحب نظران و آراء شان را گفتیم و تعریفی که درباره این دو عنوان داشتیم هم فرق کامل تری برای شما روشن شد. نتیجتاً فرق بین قاعده فقهی و اصل لفظی و اصل عقلائی روشن شد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۱۲.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۱۳.

سوال:

پاسخ: اصاله الاطلاق به عنوان یک ضابطه کلی باشد قانون و کارساز باشد برای ما در موارد مختلف و این اصل اعتبار داشته باشد حجیت داشته باشد. این مال عوام نیست. ما در اصل یعنی از اصلی از اصول فقه حجیت اصل را و اعتبار اصل را به عنوان یک قانون را به دست بیاوریم. اگر در یک موردی عبد به قول مولی عمل می کند اخذ به ظاهر می کند آن می شود یکی از گوشه های دلیل یا سیره برای اعتبار اصل، اصل باید اعتبار و حجیتش را به دست بیاورد آن هم از دید دقیق استدلالی. اما اینکه گفتید ما می بینیم قاعده فقهی هم گاهی برای عوام قابل استفاده نیست. منظور از عوام یک فردی است که یک حداقلی از مسائل زندگی سرش بشود.

مرحله دوم فرق بین قاعده فقهی و اصل عملیه

در این مرحله از فرق اول استصحاب را مثال بزنیم. ببینیم استصحاب شاکله اش از چه قرار است و چه خصوصیاتی دارد: ۱. استصحاب قانون کلی است، ۲. برگرفته از ادله معتبره اجتهادیه است نصوص صحاح زراره.

استصحاب اصل است یا قاعده

۳. قابل تطبیق است یا توسیط. اگر قابل تطبیق است می شود قاعده و اگر توسیط است می شود اصل.

استصحاب در شبهات حکمیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به اعتبار مورد استصحاب دو قسم است: قسم اول آن عبارت است از استصحاب حکمی که در شبهات حکمیه جاری می شود، و قسم دوم استصحاب موضوعی که در شبهات موضوعیه جاری می شود. می فرماید: استصحاب شاکله اش درست شاکله قاعده فقهی است قانون کلی است. قابل تطبیق هم است. می گوید هر چیزی که حالت سابقه داشت به همان حالت سابقه اش اخذ کنید. در همان موضوع که تطبیق کردید می توانید خود شما دقیقا تطبیق کنید. و تا این سه مرحله مثل قاعده فقهی شد بنابراین بعد از این بگوییم «استصحاب قاعده من القواعد الفقهیه و لیس من الاصول العملیه». اما این را که گفتیم که هیچ فرقی با قاعده فقهی ندارد آن قسم از استصحاب هست که در شبهه موضوعیه جاری بشود. استصحاب در شبهه موضوعیه قابل تطبیق برای عموم است نتیجه اش هم جزئی است و در موضوعات هم هست می شود قاعده فقهیه. لذا می فرماید استصحاب در شبهه موضوعیه قاعده فقهیه است. شنیده بودید که استصحاب اصل است و اماره است، اگر استصحاب قاعده شد اماره است و اگر قاعده نبود اصل است و اماره نیست. در تتمه اش می فرماید اما اگر استصحاب در شبهه حکمیه جاری شود در اینجا استصحاب با قاعده فقهی فرق می کند. چون که نتیجه استصحاب در شبهه حکمیه می شود استنباط حکم کلی و قاعده فقهی نتیجه اش استخراج حکم جزئی است. بنابراین استصحاب فقط در شبهه حکمیه از قاعده فقهیه جدا می شود اما استصحاب در شبهه موضوعیه در حقیقت خود قاعده فقهیه است. (۱) اما تبصره این بود که آیا استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود یا جاری نمی شود؟ رأی صاحب جواهر و سیدنا الاستاد بر این است که استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود و استصحاب در شبهه حکمیه همیشه معارض است با استصحاب عدم جعل. و

رأی شـهید صدر قدس الله نفسه الزکیه این است که استصـحاب در شـبهه حکمیه هم جاری می شود. شـرح این تفصیل ان شاء الله برای فردا.

ص: ۱۵

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۸.

توضیح تکمیلی فرق اصول فقه با قواعد ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی فرق اصول فقه با قواعد

تـا بـه اینجـا گفته ایم که اصـول لفظیه بـا قواعـد فقه فرق هـایی دارد و گفته شـد. رسـیدیم به اصـول عملیه، اولین اصـل که به اصـطلاح معتـبرین اصـل از اصـول عملیـه اسـت که به آن می گـوییم «عرش الاـصول و فرش الامـارات» استصـحاب است فرق استصحاب با قواعد هم در قسمت آخر درس دیروز گفته شد که ما حصلش این بود که طبق رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه استصـحاب در شـبهه موضوعیه عینا قاعده فقهیه است. و استصحاب در شبهه حکمیه با قاعده فقهیه فرق می کند از لحاظ ثمرگیری و انتاج. و بعد از آن هم گفتیم که بنابر مبنای ایشان که استصـحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود روی این بناء استصـحاب از اصول عملیه بیرون می رود و جزء محـدوده قواعـد فقه می شود. بعد از این می رسـیم به بیان فرق بین قاعده فقهی و اصاله البرائه و اصاله الاحتیاط.

اشکال و جواب

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اشـکال و جواب. اما اشـکال برائت و احتیاط شـرعی درست مثل قاعده فقهی است، تطبیق می شونـد و نتیجه اش هم جزئی است، اعتبـار هم دارد. پس این دو اصـل بـا ساختار و شاکله قاعـده فقهی تفاوتی ندارد در صورتی که برائت و احتیاط شرعی باشد. جوابی که ایشان می فرماید این است که ما اگر بیاییم تنزل کنیم که بگوییم برائت و احتیاط در شـبهات موضوعیه جاری می شود که اولا می توانیم بگوییم که اصول کلا در شبهات موضوعیه جاری نمی شـود. اگر تنزل کنیم بگـوییم در شـبهات موضـوعیه جـاری می شود و نـتیجه اش هم جزئی است مثـل قاعـده فقهی یـک نکته دیگری در کـار اسـت که به وسیله آن نکته برائت و احتیـاط از قاعـده فقهی جـدا می شـودو آن نکته این است که اسـتفاده از برائت و احتیاط بعـد از فحص و یأس از دلیل شـرعی است. و اما در قاعده فقهی چنین شـرطی نیست. شـرط اسـتفاده از احتیاط شرعی و برائت شـرعی فحص و یأس است و درباره قواعد فقه پیش شـرطی نداریم دلیل اعتبار دارد در عقبه. شـرطش فحص و یـأس نیست. [(۱)] این فرمـایش ایشـان بـود علی الاجمـال. امـا جواب این اشـکال از این قرار است. اشـکال این شـد که برائت و احتیاط شـرعی مثل قاعده فقهیه است، فرق نمی کند. در موضوعات هم جاری می شود نتیجه اش هم جزئی است و قابل تطبیق هم است. جواب: با اسـتفاده از بیانات میرزای نائینی و سیدنا الاستاد و صاحب نظران دیگر اصول جواب اصلی به بیان آسانتر و سـاده این است که اصول عملیه برائت و احتیـاط بـا قواعـد فقه از حیث رتبه فرق می کنـد. آن فحص و یـأس هم اشاره به رتبه است از حیث رتبه فرق می کنـد. قواعـد در رتبه ادله اولیه معتبره است. اصول در رتبه بعـدی که شک در حکم واقعی داریم و دلیـل معتـبر اولی در کـار نیست. بنـابراین این فرقی که دست مـا را می گیرد و اشـکال را حـل می کنـد بهـترین فرق باشـد که احتیاط و برائت شرعی هرچند بگوییم که در شبهات موضوعیه هم بکار می رود فرقش معلوم است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۱۳.

فرق اصاله التخییر با قاعده

و اما اصاله التخییر آخرین اصلی که باید بررسی کنیم فرقش را با قاعده فقهی اصاله التخییر است. درباره اصاله التخییر توجه کنید که تخییر دو قسم است: تخییر شرعی و تخییر عقلی. تخییر شرعی آن است که براساس نص معتبر شرعی تکلیف به نحو مخیر بین دو یا سه چیز اعلام شده باشد مثل تخییر مثال خصال کفاره. خب این تخییر شرعی است. می دانیم تخییر شرعی اصل نیست تخییر شرعی یک حکم شرعی است، یک حکم تعیینی می آید یک حکم تخییری می آید. اما تخییر عقلی که یک اصل عقلی است که نه اصل عقلائی است و نه اصل لفظی. در دوران بین محذورین و عدم امکان نجات و وجود راه سوم از باب لابدیت عقلیه عقل حکم می کند که هر دو تایش را که نمی شود انجام بدهید یکی اش را انجام بدهید مخیر است. این تخییر که تخییر عقلی است ولابدیت عقلیه است فرقش با قاعده فقهی معلوم شد که در تخییر عقلی یک حکم عقلی ضروری است اصلاً حکم شرعی در کار نیست، حکم شرعی مربوط به متعلق تخییر است یا واجب است امروز روزه یا حرام. اما خود تخییر حکم عقل از باب لابدیت است و حکم شرعی در کار نیست و یک لابدیت عقلیه است ربطی به قاعده فقهی ندارد. فرق اصول با قواعد گفته شد.

تحقیق و جمع بندی

تا به اینجا فرق هایی بین قواعد و اصول گفته شد. جمع بندی کنیم از فرق های پنجگانه ۱. تطبیق و توسیط، ۲. قابل استفاده برای عوام و خواص، ۳. نتیجه جزئی و کلی، ۴. اجراء در شبهه موضوعیه و حکمیه، ۵. رتبه. در جمع بندی این پنج تا فرق را که توجه کردید سه تا فرق آن مربوط می شود به فرق گذاشتن بین قواعد و اصول عقلائیه که تطبیق و قابل استفاده و نتیجه بود که این سه تا فرق مربوط می شد به فرق بین قاعده فقهی و اصل لفظی یعنی اصاله العموم که تطبیق و توسیط بود و استفاده برای عموم و خواص بود نتیجه جزئی و کلی بود. فقط مربوط می شود به اصول لفظیه و قواعد فقه. اما در مورد اصول عملیه فقط یک فرق اختصاصی دارد که مختص اصول عملیه است و آن این است که اختلاف در رتبه. اما فرق دیگری که باقی ماند اجراء اصول در شبهات حکمیه و اجراء قواعد در شبهات موضوعیه، اصول در شبهات حکمیه و قواعد در شبهات موضوعیه. این فرق فرق فراگیر است، فرقی است که شیخ انصاری فرموده اند و سیدنا الاستاد هم تایید کرده است. از دو منبع اصولی تاریخ این فرق اعلام می شود که سیدنا می فرماید: حق این است که قواعد همه آن منحصر است در شبهات موضوعیه. بنابراین با این فرق اصول لفظیه و عملیه در یک طرف قضیه قرار می گیرند که اختصاص دارند به حکم و قواعد فقه در یک طرف قرار می گیرند که اختصاص دارند به جریان شان در موضوعات. تحقیق این است که براساس روش بحث مان که ما از آراء استفاده می کنیم رد و اشکال نمی کنیم، استفاده می کنیم و توضیح می دهیم اگر یک جایی دیدیم تعارضی بود توجیه می کنیم. براساس این روش استفاده و تلفیق تمامی این فرق ها فرق های خوبی است. هر کدام در یک قسمتی قابل استفاده است. یک سوالی که اینجا پیش می آید این است که این فرق ها در شکل اخصّ از مدعاست، فرق کامل نیست سه تا فرق اختصاص به اصول لفظیه داشت یکی هم اختصاص به اصول عملیه داشت و به اصول لفظیه کار ندارد فرق را در آنجا ثابت نمی کند، اصول لفظیه خودش هم ادله اش اولیه است در رتبه اول است. جوابش را گفته بودیم که حرف مشهور را خوب معنا

کنید، حرف مشهور تقریبا در شکل اشکال که این دلیل اخص از مدعاست. می گوییم درست است اما اخص از مدعا هست برای مدعا یک موید می شود اخص از مدعا هست یک گوشه ای از کار را می گیرد خالی نیست پس کار و نقش دارد. هر کجا بربخورید که این دلیل اخص از مدعاست، باشد اعتبارش را دارد. فرق هایی که گفته شد هرچند اخص از مدعا بود چهارتایش ولی نقش داشت. هر یکی سه تا دلیل که فرق بین قواعد و اصول لفظیه را ثابت کرد. یک فرق هم که فرق بین قواعد و اصول عملیه را ثابت کرد که اختلاف در رتبه بود. یک فرق هم فراگیر از همه اینها استفاده می کنیم همه اینها درست است. آن فرق فراگیر فرق خوبی است با پشتوانه مستحکم که شیخ انصاری و بعد از تطور و سیدنا الاستاد بعد از تجدّد این رأی را تایید کردند. تطور زمان شیخ انصاری بود و تجدد اصول در زمانی بود که سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید در مسند تدریس بودند و اصول را در نجف تدریس می کردند. از سوی محور دوره تطور و از سوی محور دوره تجدّد این فرق تایید شده است که قواعد طراً و کافةً اختصاص دارد به شبهات موضوعیه و اصول کلّاً و کافه اختصاص دارد به شبهات حکمیه و بیان احکام.

ص: ۱۷

سه دسته قواعد

اما در تحقیق اضافه کنید که قواعد به اعتبار ثمردهی و انتاج به سه دسته هست: دسته اول عبارت است از قواعد امتنانیه. که این قواعـد بخش اعظمی از قواعد فقه را در اشـراف و سـیطره خودش دارد. این دسـته عبارتند از: قاعده نفی حرج، نفی عسـر، نفی ضرر، نفی سبیل، لا تعاد و «الاسلام یجبّ ما قبله» و امثال آن. این دسته از قواعد دو تا خصوصیت دارد: ۱. امتنانی است، معنای امتنان یعنی مساعدت برای عباد و رفع مشقت و تکلیف از عهده مکلفین. منت گذاشتن یعنی کمک و مساعدت. لذا قاعده نفی ضرر اگر یک جایی به نفع مکلف تمام نشود جاری نمی شود. مثالش را هم گفته بودم که وضوی ضـرری گرفتیـد قاعده نفی ضرر اگر گفت این وضو صـحیح نیست قاعده نفی ضـرر جاری نمی شود. چرا؟ چون که امتنانی در نمی آید باید دوباره برود وضو بگیرد رفع تکلیف نمی کنـد تکلیف را می آورد. علی کـل حال این دسـته همه امتنانی انـد و خصوصـیت دومش هم این بود که همه تکلیفی را ثابت نمی کنند نتیجه شان نفی حکم است نه اثبات. این دسـته از قواعد که امتنانی باشند به همین جهت و همین دو تا خاصـیت از اصول جدا می شود اصول دیگر امتنانی نیست، اصاله العموم که امتنانی نیست استصـحاب که امتنانی نیست. اصول امتنانی هم نیسـتند و مفاد اصول هم نفی حکم نیست. پس این دسـته از قواعد با این دو تا خصوصیت جدا شدند. یـک اشـکال ایـن اسـت کـه برائـت هم امتنـانی است و هم مفـادش همیشه نفی حکم است. برائت حکمی را ثـابت نمی کنـد. جوابش این است که در رتبه فرق می کنـد. از حیث رتبه رتبه برائت رتبه متاخر است بعد از فحص و یأس است. اما دسـته دوم از قواعـد عبـارت اسـت از قواعــد مــدنی. قواعـد مـدنی یعنی آن قـانون هـایی کـه در تعاملات مـالی و معاملات برای مردم کارگشاست. دیون و ضمانات و تجارات، مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، مثل قاعده اتلاف، قاعده احسان و ما یماثلهـا. این دسـته از قواعـد که از اصول جـدا می شونـد به جهت خصوصـیتی که این قواعـد دارنـد از اصول کاملا متمایزنـد. خصوصیت این قواعد این است که اولا در معاملات مالی و روابط مدنی مردم تعلق دارند. و ثانیا این قواعد در حقیقت معیار و مرز بنـدی برای صـحت و سـقم عمـل تعیین می کنـد که در یـک جمله مفاد این قواعـد بیان معیار است. روی این حساب بیان معیـار بودن از یـک سو و منطقه خاصـی را در اختیار داشـتن از سوی دیگر با اصول کاملا متمایز است جایی برای بیان فرق در کار نیست. فرق را ما در جایی مطرح می کنیم که احتمال تداخل و اختلاط و اتحاد وجود داشـته باشد، اینها اصلا دو تا مطلب کاملا از هم جـدا می شود. و دسـته سوم از قواعـد عبارت است از قواعدی که متعلق شان را تنزیل می کنند که به این دسـته از قواعـد گفته می شود اصول تنزیلیه. مثـل اصـاله الطهـاره، اصاله الحل، اصاله الاباحه واصاله الحظر و ما یماثلها و اصاله الصـحه. اینهـا اصول تنزیلیه است. منظور از اصـل تنزیلی این است که اصل مشـکوک را نازل منزله متیقن قرار می دهـد. این مشـکوک الطهـاره براسـاس اصـاله الطهـاره متیقن الطهـاره است. امـا اصل محرز مثل همین اصل تنزیلی آن هم تنزیل دارد اما اصل محرز شک را نازل منزله یقین می کند. مثل استصحاب شرعی، استصحاب شرعی اصل محرز است که شک لاحق را نازل منزله یقین ثـابت قرار می دهـد. در مـورد فرق بیـن اصـول تنزیلیـه و قواعـد فقـه آن نکتـه اصـلی در نظر گرفتـه شـود کـه قواعـد فقهیه در موضوعـات جـاری می شودو اصول در احکام. اصاله الطهاره و اصاله الحل در موضوعات جاری می شود و سـیدنا الاسـتاد هم می فرمایـد که اینها اختصاص دارد به موضوعات. فرق کامل و شاملی که داشتیم اینجا هم می توانـد نقش ایفاء کند که اصول تنزیلیه اختصاص دارد به موضوعات و اصول فقه اختصاص دارد به احکام. این فرق اول بود که گفته شد. از بیان شریف محقق خراسـانی اسـتفاده کردیم که فرمودنـد اصـاله الطهـاره و اصـاله الحل اختصاص به یک باب دارد و اما اصول در همه ابواب که استصـحاب در عبادات و معاملات جاری است. و فرق سومی را که هم محقق خراسانی فرمودند که این دو تا اصل جایی بحث

ندارد و از مسلمات است.

ص: ۱۸

نکته تحقیقی

و آنچه را که ما به عنوان یک نکته تحقیقی و حسن ختام اضافه کنیم این است که این اصول تنزیلیه مفاد ادله اولیه است. رتبه اش ما فوق است ادله معتبره اولیه است، حدیث صحیح السندی عقبه کار طهارت و عقبه کار اباحه و حل قرار دارد براساس رتبه فرق می کند. لذا ما در یک جمله گفتیم که اصول عملیه که به چهار قسم منحصر است اصاله الطهاره و اصاله الحل و اباحه اصول نیستند قواعد فقه هستند. و قواعد فقه که شد با اصول عملیه فرق می کند اعتبار در سطح ادله اجتهادی دارد. لذا ما می توانیم بگوییم که قاعده طهارت و قاعده حل و اباحه اماره است نه اصل. اماره را چرا اماره می گوییم؟ از حیث اعتبار اماره می گوییم.

فرق بین اماره و اصل ۹۵/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین اماره و اصل

سالروز میلاد مبارک آقا امام هادی سلام الله تعالی علیه را به محضر مبارک فرزند بزرگوارش امام عصر تبریک و تهنیت می گوییم و همچنین به محضر بانوی کرامت حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها. امیدوارم که از برکات این ولادت با سعادت فیض وافری نصیب همه شما بشود. امام هادی سلام الله علیه می فرماید: «من اطاع الله یطاع». کسی که خدا را اطاعت کند خودش مورد اطاعت مردم قرار می گیرد. در تجربه علمی اگر شما ملاحظه کنید مراجع تقلیدی که در تاریخ اینها اهل تهذیب و اطاعت امر خدا بوده اند که خود مولی درباره این افراد می فرمایند «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه مطیعا لامر مولاه» اینهایی که مطیع امر مولی بودند مورد اطاعت بوده اند. یک مرجع در خانه اش نشسته کل مردم گوش به فرمان، این چیه؟ معادلات جواب نمی گوید، فلسفه جواب نمی گوید فقط آن نکته «من اطاع الله یطاع» جواب می دهد. در استعمالات می گویید که مراجع ایت الله است این جلوه هایی از آیت الله بودن است. یک مرد سن بالایی که توان جسمی ندارد، امکانات و تسلیحات به قول مردم ندارد از گوشه یک اتاقی یک فرمان می دهد همه اطاعت می کنند. میرزای شیرازی می گوید «حرم علیکم شرب التوتون». امام خمینی می گوید مردم همه بپاخیزند، از نجف پیام را می دهد کل مردم حرکت می کنند تا مرز جان. این ارتباط چیه؟ «من اطاع الله یطاع». در طول تاریخ یکی از نشانه های آیت الله بودن مراجع همین «من اطاع الله» است. شما اگر زندگینامه مراجع هم مطالعه کنید اطاعت شان نسبت به امر خدا در حد فقط پایین تر از معصوم بوده است آن مراجعی که آیت الله بودند. این یک مژده است و یک آیت است یک کلامی است از معصوم. ما در درجه های پایین خودمان به عنوان طلبه اگر حواس مان به اطاعت امر خدا باشد در حد خودمان همین قدر که از دست مان ساخته است. ما در حد آن مراجع و آن چهره های پاک که ممکن است نرسیم بنابراین در حد خودمان که اطاعت امر خدا را سرمشق قرار بدهیم کارهایمان رونق دارد. یک طلبه ای یک وقتی رفت بدهی مختصری و مشکل اداری داشت صحبت کرد با اهل اداره قبول کرد و حل شد. فرد دوم سوم آمد گفت نه این یک جور دیگر صحبت کرد. آن طلبه اطاعت امر خدا داشت که مورد اطاعت قرار گرفت. خداوند برای همه من و شما روحیه اطاعت بدهد. ما وقتی که اهل اطاعت خدا بشویم آن طلب روحی داریم که آرامش است و روح و ریحان است آن در اطاعت خدا می آید در به دست آوردن چیز دیگری میسور نیست فقط در اطاعت خداست. خدا ان شاء الله

برای همه ما و شما توفیق اطاعت حق را عنایت کند.

ص: ۱۹

فرق بین اصل و اماره

اماره با اصل فرق هایی دارد که از این قرار است: ۱. اماره دلیل اجتهادی است و اصل دلیل فقاهتی. ۲. اماره کشف ذاتی دارد و اصل کشف ذاتی ندارد. ۳. مودای اماره حکم واقعی است و مودای اصل شرعی حکم ظاهری است. ۴. در موضوع اماره شک اخذ نشده است و در موضوع اصل شک اخذ شده است. ۵. مثبتات اماره اعتبار دارد و مثبتات اصول اعتبار و حجیت ندارد. ۶. اماره قائم مقام قطع می شود و اصول قائم مقام قطع نمی شود. ۷. عمل به اماره مقتضی اجزاء است بر مبنای شیخ و عمل به مقتضای اصل اقتضای اجزاء ندارد. ۸. در محاکمات و در باب قضاء به وسیله اماره صدور حکم جا دارد و به وسیله اصل حکم قضاء صادر نمی شود. ۹. در تعارضات امارات که تعارض بکنند مرجحاتی دارد، مرجحات باب تعارض و اصول اگر تعارض بکنند مرجحاتی ندارد. درباره تعارض اصول مرجحاتی وارد نشده است. ۱۰. در تعارض بین اماره و اصل اماره حاکم و اصل محکوم است. ده مورد فرق بین اماره و اصل برای شما گفته شد. الان یک مرور نسبتا توضیحی داریم و یک یک این موارد را کم و بیش برایتان شرح می دهیم.

اصطلاح میرزای نائینی

اول اماره از ادله اولیه بود و اصل ادله فقاهتیه بود. ادله اجتهادیه در درجه اول قرار دارد. ما که در مقام استدلال به ادله مراجعه کنیم آن ادله ای که نص کتاب یا نصوص صحیحه روایی یا اجماعات اگر از این دسته ادله در دسترس ما و مستند حکم بود می شود ادله اولیه. و اگر اینها را نداشتیم ما بودیم و در یک عالم حیرت نسبت به درک حکم شرعی، حکم این مسئله چیست؟ آیه ای نداریم، روایتی نداریم، اجماعی نداریم این مرحله مرحله دوم است که به آن می گوییم ادله فقاهتیه که اصطلاح هم برجسته شده است اصطلاح میرزای نایینی است. عنوان دوم که اماره کشف ذاتی دارد و اصل کشف ذاتی ندارد. مثلاً- بینه اماره است، خودش ذاتا یک کشفی از واقع دارد یک مقدار خبر از واقع می دهد کشف مّایی از واقع دارد اما این کشف کامل نیست کشف ناقص است. چون قطعی نیست و اعتبار شرع هم ندارد. پس وقتی این کشف کامل می شود که از سوی شرع اعتبارش اعلام بشود.

ص: ۲۰

تتمیم کشف

اگر شرع اعتبارش را اعلام کرد این کشف می شود کامل که اصطلاح محقق نایینی تتمیم کشف بود. یعنی آن کشف ذاتی را از سوی شرع به اتمام رساند و کامل شد. این اماره شد معتبر اما خودش یک کشف ذاتی داشت. اما اصل به عنوان مثال استصحاب این کشف ذاتی ندارد. اگر بگویید که مردم به حالت سابقه بناء می گذارند این را ان شاء الله در بحث استصحاب رسیدیم خوب شرح می دهیم که این بناء برخواسته از کشف نیست. ممکن است عادات و رسوم باشد. استصحاب که کشف ذاتی ندارد یک دلیل شرعی که بیاید اعتباری برایش اعلام بکند می شود اصل معتبر شرعی. اما خودش اگر اعتبار شرع نبود کشف ذاتی نداشت.

منظور از حکم واقعی چیست؟

مورد سوم که مودای اماره حکم واقعی است. حکم واقعی شرع واقعی فلسفی و فیزیکی نیست. آن واقع خارجی و واقع فلسفی غیر از واقع شرعی است. واقع شرعی آن است که یک حکم مودای دلیل اولی شرعی باشد. «اقیموا الصلاه» وجوب صلاه حکم واقعی است که در واقع نیست در واقع فلسفی که وجود ندارد تکوّن ندارد واقعیت عینی ندارد، پس منظور از واقع واقع شرع است. واقع شرع یعنی آنچه که مودای دلیل معتبر اولی شرعی باشد. اما مودای اصل آن هم اصل شرعی مثل استصحاب و برائت شرعی و احتیاط شرعی که اعتبار و پشتوانه شرع داشته باشد مودایش حکم ظاهری. حکم ظاهری است یعنی فعلا شرع براساس قانون یعنی استصحاب به ما دستور داده است که حکم این است. ما در بحث قبلی گفتیم که اصل برائت و اصل احتیاط شرعی فرقش با قاعده فقهی چیست اما برائت عقلی و احتیاط عقلی را نگفتیم چرا؟ سرّش الان معلوم شد برائت عقلی واحتیاط عقلی صدور حکم ندارد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل عقلی هیچ حکمی برای ما ثابت نمی کند اعم از ظاهری و واقعی. اصلا صدور حکم ندارد. بنابراین مودای اصل شرعی فقط حکم ظاهری است. این حکم فعلاً حکم شرعی به حساب می آید چون دلیلش اعتبار شرع دارد و ظاهری چرا می گوییم؟ چون که موقت است تا وقتی که حکم واقعی کشف بشود. اگر کشف نشده تا آخر همین حکم است اگر کشف شد برخلاف بود «کَسَرَابٍ بِقِیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء». (۱) (۲)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۱۳.

۲- نور/سوره۲۴، آیه۳۹.

سوال: حکم صادر نمی کند ولی ما را از تحیر در می آورد.

پاسخ: حکم نیست و برای ما فعلاـ در وضیعت شک یک وظیفه فعلی تعیین می کند. عنوان حکم شرعی به آن نمی دهیم. حکم شرعی آن است که اعتبار شرعی داشته باشد. این اعتبار شرعی ندارد برائت عقلی است قبح عقاب بلا بیان است. قبح عقاب بلا بیان می گوید الان وظیفه ات این است این حکم شرعی نیست وظیفه فعلی مکلف در ظرف و زمینه حیرت و شک است. فراز بعدی در موضوع اصل شک اخذ شده است. احتیاط در مورد شک مکلف به است، برائت در مورد شک در تکلیف است، استصحاب در مورد شک در بقاء است در موضوعش شک اخذ شده. به عبارت دیگر می گوییم اصول جایش و موقعیتش وجود شک است. جایگاه و مورد اصول وجود شک در حکم واقعی است. بنابراین شرط جریان اصول یا جایگاه اصول در وضعیت شک و تردید است. اما امارات شک در موضوعش اخذ نشده، ممکن است یک جایی اماره بیاید رفع شک بکند ولی می تواند ابتدایی باشد بدون شک. اماره مثالش خبر واحد عادل است بینه اماره است، نصوص اماره است اجماعات اماره است. اینها احیانا ممکن است یک جایی شک را هم رفع بکند و ممکن است اصلا ابتداءً بیاید حکم را اعلام بکند و شک اصلا خبری نباشد.

منظور از مثبتات اصول چیست؟

مورد پنجم مثبتات امارات اعتبار دارد و مثبتات اصول اعتبار ندارد. منظور از مثبتات اصول فقط مثبتات استصحاب است. اگر استصحاب عقلائی بود مثبتش هم حجت است. اولا این اصل مثبتی که می گوییم اعتبار ندارد فقط مخصوص استصحاب است آن هم استصحاب شرعی و اگر استصحاب را گفتیم که اعتبارش بنای عقلاء است مثبتش هم اعتبار دارد. چرا مثبت استصحاب اعتبار ندارد؟ دلیل اعتبار ما حدیث «لا تنقض» است. حدیث «لا تنقض» حکم تعبدی صادر می کند، امر به تعبد می کند. تعبد که از سوی شرع ثابت بشود فقط به منطقه خودش اختصاص دارد، فقط به محدوده خودش اختصاص دارد. از سوی شرع آمده است که مثلا این مالی که قبلاً در اختیار کسی بود الان شک می کنید که از اختیارش بیرون رفته است یا بیرون نرفته است می گویید استصحاب کنید مالکیت قبلی را. تعبد درست محدوده خودش را می گیرد. جایی که کار تعبدی باشد، محدوده تعبد اختصاص دارد به کار تعبدی. اگر پای عقل آمد لوازم عقلی آمد ترتب های عقلی آمد از محدوده تعبد خارج می شود و مشمول دلیل اعتبار استصحاب نمی شود. و اما امارات درباره امارات که تعبد محضی در کار نیست، امارات یک کشف ذاتی عقلائی دارد، شرع آمد تتمیم کشف کرد بنابراین امر به تعبد محض نیست امر به تعبد محض که نبود پس مودای اماره که ثابت بشود لازمه عقلی اش را هم ثابت می کند چون یک حالت تعبدی محض ندارد بلکه یک حالت ثبوت واقعی دارد. ثبوت واقعی لوازم خودش را هم ثابت می کند و اما ثبوت تعبدی که فقط گفته است از سوی شرع که این را ثابت تلقی کنید به همان محدوده منحصر است. چون که تعبد محض است و ثبوت واقعی نیست. ثبوت واقعی لوازمش را هم دارد. ثبوت تعبدی محض فقط محدوده ما یتعبّد به را می گیرد و بیشتر از آن کارایی و شعاع و نفوذ ندارد. که درباره اصل مثبت ثبوت واقعی و ثبوت تعبدی را به ذهن بسپارید.

سوال:

پاسخ: این ثبوت واقعی یا نفس الامری که در کلام می خوانید اینجا وارد نکنید. ما به نفس الامر و عند الله و اینها در فقه کار نداریم آن در فلسفه و در کلام است. ما فقط این مقدار می گوییم که واقع ما حکم واقعی ما چیزی است که مدلول دلیل معتبر شرعی باشد. اصلا آن نفس الامر یا واقع عند الله آن در اصطلاحات ما نیست آن اصطلاحات فلسفه و اصطلاحات کلام است. بنابراین ما در اینجا بین اماره و اصل که لوازمش را گفتیم اعتبار دارد، اصل که استصحاب شرعی باشد تعبد محض است ثبوتش فقط تعبدی است و واقعی نیست و اماره مدلولش ثبوت واقعی دارد. هر چیزی که وجود واقعی دارد آثارش هم بر آن مترتب می شود و هر چیزی که تعبد محض است اصلا دارای آثار واقعی نیست تا ما بگوییم دارد یا ندارد. تعبد محض است در همان نقطه خودش محدود و متمرکز است.

فرق بین اصل و اماره ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین اصل و اماره

شرح چهار اصل

فرق بین اصل و اماره بیان شد که گفتیم ده تا فرق وجود دارد. فرق اول این است که اماره دلیل اولی است و اجتهادی و اصل دلیل ثانوی و فقاهتی است. ۲.مودای اماره حکم واقعی است و مودای اصل حکم ظاهری. ۳. در موضوع اصل شک اخذ شده است و در موضوع اماره شک اخذ نشده است. ۴. مثبتات اماره حجیت و اعتبار دارد و مثبتات اصول حجیت واعتبار ندارد. ۵. اماره مدرک صدور حکم شرعی قرار می گیرد اصل مدرک حکم شرعی در باب قضاء و محاکمات قرار نمی گیرد. پس از این توجه کنید آن نکته ها که درباره حصر اصول به چهار تا و فرق اصول با قواعد و فرق اصول با اماره بود به لطف خدای متعال مفصل و دقیق بیان شد. پس از این می رسیم به بحث اصلی که بحث اصلی ما وارد شرح این چهار تا اصل می شویم. به ترتیب اصاله البرائه، اصاله الاحتیاط و استصحاب و تخییر. طبق منهجیت و روش صاحب نظران اول اصل برائت بحث می شود.

ص: ۲۳

بحث اصاله البرائه

این بحث که یکی از بحث های مهم اصول عملیه است در استنباط احکام کاربرد و استناد زیادی دارد. در بحث های استدلالی و اجتهادی از برائت استفاده قابل توجهی به عمل می آید. یک اصلی است دارای قلمرو عملی قابل توجه.

خصوصیات و اقسام برائت

و اما خصوصیات و اقسام: اما خصوصیات، درباره جریان برائت خصوصیاتی وجود دارد که می توانیم آن خصوصیات را به

عنوان شـرائط جریان برائت اعلام کنیم آن شرائط از این قرار است: ۱. برائت در مورد شـک در تکلیف الزامی جاری می شود در مورد شـک در تکلیف غیر الزامی جـایی برای برائت نیست. ۲. برائت از اصول امتنـانیه است. جایی که امتنان در پی داشـته باشـد جـاری می شود. معنـای امتنـان هم یعنی مساعـدت و کمـک و مساهله برای رفع مسـئولیت. اگر یک جایی فرض کردیم برائت در مورد شک در تکلیف امتنانی نبود در اینجا برائت جاری نیست. اگر یک جایی شک کردیم در وجوب شـی ای مثلا شـک در وجوب نفقه فرزنـد که تـازه از کـار کنـار رفته و الاـن امکانات و درآمـد نـدارد نفقه اش بر ما واجب است یا واجب نیست؟ اینجـا اگر مـا برائت جـاری کنیم و نفقه نـدهیم ممکن است تبعات بیشتری پیـدا بکنـد و برای ما ایـذائی بشود و موجب بیمـاری یـا گرفتـاری یـا باعث رفتن آبروی فرزنـدش بشود. بنابراین در جایی که برائت امتنان در پی نداشـته باشـد جاری نمی شود. ۳. برائت موقعی جاری می شود که اصل موضوعی نداشـته باشد یعنی شک در تکلیف حالت سابقه نداشته باشد که اگر حالت سابقه ای در کار بود استصـحاب جاری می شود و نوبت به برائت نمی رسـد. این سه تا شـرط اساسـی و اصـلی و واقعی است. شـرط چهارم هم محل بحث است. برائت جایی جاری می شود که ما قائل به وجوب احتیاط نباشـیم. اگر قائل به وجوب احتیـاط شـدیم یـا دلیل وجوب احتیاط یا به تعبیر شـهید صـدر قـدس الله نفسه الزکیه حق الطاعه برتری داشت در آنجا عمل به احتیاط می شود و جایی برای برائت نیست. شرائط برائت به طور خلاصه از همین سه تا بیرون نیست که آن را توضیح دادیم.

ص: ۲۴

اقسام برائت

برائت به طور کلی چهار قسم است که با تقسیمات فرعی شش یا هشت قسم می شود. تقسیم اول برائت عبارت است از برائت عقلی و برائت شرعی. این یک تقسیم اصلی است که بسیار ساده و بسیار دقیق است. اما ساده بودنش معروف است که برائت عقلی آن است که مدرک اعتبارش قاعده قبح عقاب بلا بیان است. عقلی کلامی است. قبح عقاب بلا بیان حکم به تقبیح و تحسین است. و حکم به تقبیح و تحسین از سنخ احکام عقلیه کلامیه عملیه است. اما قسم دوم برائت شرعی که عبارت است از آن برائتی که دلیل اعتبارش حدیث رفع است نه حدیث رفع قلم. فرق است بین حدیث رفع و حدیث رفع قلم. رفع قلم از سه مورد است و آن رفع قلم از شرائط تکلیف است. این حدیث رفع از ادله برائت است که «رفع عن امتی تسعه اشیاء». دیدید که برائت عقلی و شرعی به این سادگی بود و یک تصوری بکنید فرق بین برائت شرعی و برائت عقلی بسیار مشکل است. اشکال این است که ما این دو قسم را اگر فقط به مجرد عنوان اکتفاء کنیم این دلیلش حدیث رفع شرعی و این دلیلش قاعده پس عقلی است. اما اگر در واقع تحقیق کنید هر دو یکی می شود از هم جدا نیست. برای اینکه در هر موردی که بیان نیست علم هم نیست. «رفع ما لا یعلمون» از قبح عقاب بلا بیان در هیچ مورد از هم جدا نیست. بنابراین ما فکر می کردیم این دو تا برائت خیلی به سادگی از هم جدا می شود. شما می گویید حدیث رفع دلیل برائت شرعی است می گوییم همان جا که حدیث رفع است همان جا بیان هم نیست. و بعد می گویید قاعده قبح عقاب بلا بیان دلیل برائت عقلی است می گوییم همان جا «رفع ما لایعلمون» است.

ص: ۲۵

نسبت برائت عقلی با شرعی

این جزء بحث هایی است که واشکافی اش جایی ساده نویسی در حوزه نشده، ضمن کلمات گنجانده شده است و ما باید این را روشن کنیم که ببینیم قبح عقاب بلا بیان و نسبت بین این دو قسم چه قسمی است؟ متنافیین اند یا اعم و اخص من وجه اند یا اعم و اخص مطلق اند. این بحث جزء بحث های فوق العاده دقیقی است. برائت عقلی و برائت شرعی از لحاظ مورد گاهی قابل جمع است شک می کنیم که استعاذه در نماز واجب است یا واجب نیست شک در وجوب می کنیم این شک در وجوب شک در تکلیف است و این شک در تکلیف یک شک در تکلیف ابتدائی است اگر احتمال عقاب بدهیم قاعده قبح عقاب بلاـ بیان شامل این مورد می شود. و از سوی دیگر حدیث رفع هم همین مورد را شامل می شود. بنابراین بین برائت شرعی و برائت عقلی در شبهات بدویه ماده اجتماع است، مجمع البرائتین فی الشبهات البدویه. اما جایی که برائت عقلی جاری بشود فقط و برائت شرعی جاری نشود جایی است که حکم از سوی شرع قابل جعل نباشد. حکم مشکوکی است شک در حکم می کنیم ولی از سوی شرع براساس موازین جعل قابل جعل نباشد. در اینجا برائت شرعی جاری نمی شود. چون یک قاعده اصولی مسلم داریم که شئ ای که قابل جعل نیست قابل رفع هم نیست. ملازمه بین جعل و رفع شرعی است. مثال: در مورد وجوب قصد قربت در صلاه که گفتیم قصد قربت واجب است یا واجب نیست؟ در وجوبش که شک بکنیم در وجوب این قصد قربت یا قصد وجه یا قصد امر وجوه قربیه هر یکی از این وجوب ها که مورد شک قرار بگیرد شک در وجوب است و شک در وجوب شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای برائت است اما اینجا برائت شرعی جاری نمی شود چون جعلش شرعاً ممکن نیست برائت که رفع باشد هم ممکن نیست. فقط برائت عقلی جاری می شود و فقط قبح عقاب بلا بیان. و اما برائت شرعی تنها که فقط شرعی جاری می شود و عقلی جاری نیست اطراف شبهه علم اجمالی. عقلاء علم اجمالی را بیان می فهمند می گویند علم اجمالی بیان است. یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا وجود ندارد. بیان است منتها بیان مجمل است. خب بیان که هست احتیاط کن. قبح عقاب بلا بیانی نیست. اما برائت شرعی آن طرف و آن موردی را که از اطراف علم اجمالی به طور خاص در قلمرو قرار می دهد می گوید این مورد شک در تکلیف است و علم نداریم. مثلا ده تا ظرف است شک در حرمت یا نجاستش داریم، ظرف شماره سه می گوییم این ظرف علم نداریم که این ظرف نجس است پس «رفع ما لا یعلمون» برائت شرعی جاری می شود و برائت عقلی جاری نیست. بنابراین فرق بین برائت عقلی و برائت شرعی از حیث مورد به طور واضح معلوم شد و نسبت هم اعلام شد که اعم و اخص من وجه است. این تقسیم اول.

ص: ۲۶

چرا برائت اول ذکر شده

سوال: ما در اصول که تعریف کردیم و بسته بندی کردیم بر این شدیم که برائت بعد از استصحاب است و رتبه برائت متاخر است الان چرا در ذکر مقدم آورده است؟

پاسخ: این ترتیب در ذکر وجهی دارد و تقدم رتبه و تاخر رتبه وجه دیگری دارد. آنکه رتبه مقدم است در اعتبار است اینکه در ذکر اول برائت ذکر شده است شاید وجه اش این است که اگر ما به یک شک بدوی بربخوریم ابتداء که بربخورد آدم به یک شک ابتدائی برمی خورد. در آن قدم و برخورد ابتدائی یک شک ابتدائی است و آن شک ابتدائی هم جای برائت است.

سوال: اگر جایی حکم عقلی قطعی باشد حکم شرعی بیاید ارشاد می شود

پاسخ: هر کجا که حکم عقلی قطعی هست حکم شرعی هم بیاید حکم شرعی هباء منثورا نیست. نقش خودش را دارد منتها مولوی نیست و می شود ارشادی. در صورتی که جمع بشود ممکن است بگوییم که حدیث رفع اینجا می شود ارشادی، و ارشادی بودنش هیچ مانع و اشکالی ندارد.

تقسیم بعدی برائت قبل از فحص و بعد از فحص

تقسیم دوم عبارت است از تقسیم برائت به برائت قبل از فحص و برائت بعد از فحص. این دو قسم به اعتبار فرق دارند. در بیانات سیدنا الاستاد آمده که قسم اول از این تقسیم که برائت قبل از فحص عبارت است از برائت در شبهه بدویه موضوعیه.

فحص در شبهات موضوعیه

گفته بودیم در شبهه موضوعیه فحص اصلا لازم نیست مگر در دو مورد تخصیصی است و دو مورد تخصصی است که شبهات موضوعیه فحص لازم نیست چون مورد اجماع اند و هم اینکه مورد عسر و حرج می شود. مورد تسالم است و سیره است و اگر فحص بناء بشود منتهی به عسر و حرج می شود. و اما در دو مورد تخصصا فحص لازم است و در مورد هم تخصیصا، آن دو موردی که تخصصاً خارج است عبارت است از دماء و فروج. چون از لحاظ موضوعی در حد شبهات عادی نیست اهمیتش بالا‌ست. موضوعاً فرق می کند موضوع مهم نیست موضوع اهم است تخصصا خارج است. شک در حرمت داشته باشی که مربوط به دماء باشد و شک در حرمت داشته باشی که مربوط به اعراض باشد ازدواج در موردی است که شک می کند رضاعی باشد یا نباشد باید احتیاط کند برائت جاری نمی شود. دو مورد هم تخصیصا خارج است که آن دیون و استطاعت. که این را هم از بیان صریح استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند که می فرمود: در این دو مورد دیون و استطاعت مالی برای حج و وجوهات مالیه فحص لازم است. برای اینکه اگر بناء بشود در این دو مورد فحص انجام نگیرد منتهی می شود به مخالفت عملیه قطعیه کثیره. این دو قسم را گفتم تقسیم سوم و چهارم ان شاء الله فردا.

استدلال به آیات در اعتبار برائت ۹۵/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات در اعتبار برائت

اولین آیه که گفتیم معروف هم این است که استناد به آیه هفتم سوره طلاق بود که شرح داده شد و گفته شد که طبق نظر رأی محقق نائینی و سیدنا الشهید صدر دلالت این آیه بر اعتبار برائت تمام است فقط اشکال تصویر قدر جامع بود که گفته شد. تصویر قدر جامع براساس شرحی که محقق نائینی و سید الشهید دادند از آن مشکل هم بیرون آمدیم و نتیجه این شد که آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (۱) در اعتبار برائت دلالت دارد. و احیانا بعضی از اشکالات هم به صورت احتمالات تفصیلی باشد یا به صورت دقت در حاشیه آیات باشد.

تفسیر به رأی چیست؟

سوالی را مطرح کردند که درباره یک آیه به طور کل یا درباره آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» اگر احتمالات متعدد بود این احتمال تفسیر به رأی به حساب نمی آید یا از بین احتمالات یک احتمال را اگر بگوییم متعین است تفسیر به رأی نمی شود؟ آیه قرآن است یک مسئله عقلی یا عقلائی نیست تا ما آزاد باشیم خطر تفسیر به رأی پیش رو داریم. با این خطر تفسیر به رأی چی کار کنیم؟ تفسیر و فهم معنا دو قسم است: تفسیر به رأی و استفاده از آیات قرآن یا فهم معنا و برداشت از آیه دو چیز است. تفسیر این است که صاحب نظر یا صاحب رأی اعلام کند که معنای این آیه این است. تفسیر یعنی اعلام معنای حقیقی آیه از ژرفای آن بافت و شاکله آیه. این تفسیر است. اگر کسی یقین پیدا نکند یا ادله و مستندات کاملی نداشته باشد این گونه اعلام معنا خطر تفسیر به رأی دارد. اما اگر درباره یک آیه احتمالاتی بود احتمالاتی متصور بود ما باشیم و این ترکیب «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» احتمال دارد حکم باشد و احتمال دارد مال باشد احتمال دارد فعل باشد. براساس ترکیب و معنای کلمه موصول و ملاحظه صدر وذیل در آیه این سه تا احتمال تصور می شود. تصور یا احتمالات ابتدایی قطعا تفسیر نیست. حالا می گویید آن احتمال متعینش چی می شد؟ پس این را که قبول کردید که احتمالات در حد و در سطح احتمالات از آیه می بینیم که این احتمال به ذهن می آید ما نمی گوییم که معنا این است تا تفسیر بشود. و بعد هم از این احتمالات سه گانه ای که در این آیه بود گفتیم حکم اگر اراده کنیم تنافی با مورد دارد، مال اگر اراده کنیم با صغری و کبری که در خود آیه تطبیق نمی کند و مستلزم تکرار می شود. احتمال متعین احتمال سوم است منتها باید یک قدر جامعی پیدا بشود که به این دو مورد که حکم و مال باشد پوشش بدهد. جامع هم پیدا کردیم از ذات حکم بود به تعبیر شهید صدر و انجام کار بود به تعبیر محقق نائینی و با تصویر جامع احتمال متعین شد. این احتمال را که در این آیه آوردیم ما می گوییم که لفظ دلالتش به این معنا متعین است. در بحث اصول ما از دلالت لفظ بحث می کنیم می گوییم دلالت در این حد هست. این دلالت متعین است. ما به وادی تفسیر نرفتیم ماییم و فقط این زاویه دلالت، دلالت را با آن شرح و توضیح می گوییم در این حد است. این خطر تفسیر به رأی هم ندارد. اولا از طریق احتمالات وارد می شویم و بعد ما دلالت لفظ را براساس قواعد ادب و ظهورات تنظیم می کنیم این نتیجه به دست می آید.

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۷.

سوال:

پاسخ: تفسیر این است که یک مفسر اعلام کند معنای حقیقی این آیه این است این را ما از آیه درآوردیم. معناهای حقیقی این خطرات را دارد. اگر به نحو تفسیر باشد یا باید تفسیر درست باشد یا آن اشکال را قبول کنیم. اما اگر معانی مختلف براساس احتمالات اعلام می شود این احتمالات احتمالاتی است که از دلالت برداشت می کند. نمی گوید معنای واقعی این آیه این است که آن اشکال ندارد. اما نتیجه نسبت به آیه «لَا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» معلوم شد.

آیه پانزدهم سوره بنی اسرائیل

اما آیه دوم که عبارت است از آیه پانزده سوره اسراء خدای متعال می فرماید «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا».

کلام فقهاء در مورد آیه

این آیه را شیخ انصاری به عنوان آیه دوم محقق خراسانی می فرماید آیاتی که مورد استناد قرار می گیرد اظهرها ظاهرترین این آیات آیه پانزده سوره اسراء است. سیدنا الاستاد هم به این آیه استناد می کند. به طور اجمال و موجز این بحث رأی سیدنا الاستاد و محقق اصفهانی قدس الله انفسهم الزاکیات بر این است که این آیه دلالتش بر اعتبار برائت کامل است. محقق خراسانی و سیدنا الشهید صدر و شیخ انصاری بر این هستند که دلالت این آیه بر اعتبار برائت کامل نیست. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه این آیه را که ذکر می کند می فرماید که «اخبار علی أن الله تعالی لا یعذب أحدا حتی یستظهر علیهم الحجج». (۱) تفسیر این آیه بسیار به نحو واضح این شد که خدای متعال بنده خودش را عذاب نمی کند و عقاب نمی کند و کیفر نمی کند مگر اینکه برای آنها احکام بیان شده باشد و حجت تمام شده باشد و احکام رسیده باشد. ببینید بعثت در اصطلاح شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه با بیان احکام مساوی است. چون که بعثت اگر بدون احکام باشد یک مفهوم تصوری می شود. بعثت واقعی این است بلکه گفته می شود که بعثت از معنای لغوی اش به معنای اصطلاحی منتقل شده است. منظور از بعثت خود آن اختیار و انتخاب پیامبر نباشد بلکه منظور از بعثت یعنی برای مردم پیامبر احکام خدا را بیان کرده است. بنابراین بین بعثت و بیان احکام از دید تفسیر اشکالی وجود ندارد. برای تایید مطلب شیخ طبرسی که هم فقیه است هم محدث است و هم ادیب. شاید در جمع مفسرین مفسر ادیبی مثل شیخ طبرسی بنده ندیده ام. شما در تفسیرش مراجعه کنید آیاتی را که توضیح می دهد اشعار ادبی پشتوانه اش هست با بسیار ادبیات بالا و بافت بدیع. یک مفسر ادیب و بلاغی بسیار قوی و سطح بالاست. که چند سال پیش از این یک جلسه بررسی تفاسیر اسلامی بین المللی برگزار شد ظاهرا در مصر بوده تفاسیری آنجا امتیاز آوردند و معرفی شدند از شیعه فقط تفسیر مجمع البیان بود که آن امتیاز را آورد و آن رتبه را کسب کرد که بسیار دقیق است. که شما هم می دانید که بین فقهاء هم لغت نامه المصباح المنیر معتبر است و در تفاسیر مجمع البیان تفسیر معتبر پیش فقهاء است. در این تفسیر شیخ طبرسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «قال الاکثرون من المفسرین و هو الاصح» پس رأی خود و

صحیح ترین احتمال را هم در اول می گوید. «ان المراد بالآیه أن الله تعالی لا یعاقب احدا حتی تحقق البعثه فتختص الآیه بالبیان السمعی القولی». (۲) این شد که این آیه دلالت دارد بر اینکه تا وقتی که خداوند بعثت را تمام نکرده است و احکام را برای مردم بیان نفرموده است کیفر و عقابی وجود ندارد و این معنای برائت است. تکلیفی که به ما نرسیده و بیان نشده مسئولیت و عقابی در پی ندارد و این معنای برائت است. بنابراین این آیه دلالتش بر برائت کافی است. حالا ممکن است به تفسیر مراجعه کنید ببین این را نگفت یا به رسائل را هم مراجعه کنید این را نگفت که شیخ انصاری و مفسرین به آن نکته اشاره کرده است. این آیه که می فرماید «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا». در این آیه دلالت دارد فقط بر اینکه تا بیان نقلی نرسیده است نسبت به فروعات مکلف در معرض عقاب قرار نمی گیرد اما این آیه دلالت ندارد بر اینکه در مورد عقائد تا پیامبر نیامده مردم معاقب نیستند. آن مسئله جدایی است. این آیه نسبت به عقائد کار ندارد و عقائد بعثت بشود یا نشود. خداوند پیامبر درونی برای انسان داده، فطرت داده است، عقل داده است باید بروند واجبات عقیدتی شان را کامل کنند که نیاز به بیان نقلی ندارد. اگر هم کسی بگوید که بیان نقلی لازم است که تاکید بشود آن از باب تاکید است. به اصل مطلب دخلی ندارد ما باشیم و این آیه و این دو تا تفسیر معتبر دلالت آیه تا اینجا کامل شد که تا وقتی که بعثت یعنی بیان احکام نیامده است مردم یا مکلفین در معرض عقاب نیستند و استحقاق عقاب ندارند و این معنای برائت است، برائت استخراج شده از همین متن قرآنی است.

۱- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۶، ص۴۵۷.

۲- مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج۶، ص۲۳۱.

سوال:

پاسخ: معرفت دو مرحله دارد اصل معرفت شکی نیست که واجب است. منظور از آن معرفتی که در آن روایت آمده معرفت صفات است نه معرفت ذات.

سوال:

پاسخ: در اصول عقائد قطع وجدانی تحقیقی لازم است نه باور تقلیدی. آن قطع ها یک باور تقلیدی و تلقینی است. در اصول عقائد باور تحقیقی واجب است که در اول توضیح المسائل می نویسد که اعتقادات تقلیدی نیست. و اما آنهایی که دسترسی ندارند طبق قوانین اصولی ما در تقسیم بندی قرار می گیرند بین قاصر و مقصر که اکثریت مقصرند و قاصر خیلی اندک اند. اگر قاصر بود طبق اعتقادات ما یک مرحله امتحانی برایشان قرار می گیرد. چون که الان مستقیم که بعد از مرگ که آدم نمی رود آن مقصد و منزل مقصود آخر، بعد از مردن هم راه طولانی زیادی است. آنجا هم عقباتی هست، ثوابی هست، امتحانی هست، کاری هست، درست شدن هایی هست. قصّر در آن وادی هستند که این اجمالش بود. از لحاظ تفسیر دیدیم مطلب تمام و دلالت کامل. پس آراء فقهاء که گفته شد از منظر تفسیر معتبرترین تفسیر تبیان و مجمع البیان که مجمع البیان را که مطالعه کنید بحث هایش را می کند شرحش را می دهد تفسیر و میدان داری می کند ولی بعد یک متن هایی دقیقی از تبیان نقل می کند. بنابراین روح مجمع البیان تبیان است. در همین تفسیر آیه که گفتم برای شما در انتهای امر متن یک خطی تقریبا از خود تبیان نقل می کند.

آرا ء صاحب نظران

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که اولین فرد از صاحب نظران بعد از تطور نسبت به این آیه استناد و استدلال داشته اند می فرماید: من الآیات آیه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». می فرماید این آیه دلالتش به این صورت است که یا بعثت کنایه است از بیان احکام که می فرماید خدای متعال که ما عقاب نمی کنیم مردم را مگر که بعثت صورت بگیرد که بعثت کنایه از بیان احکام است. مثال می زنند مثلا اگر کسی منتظر دخول وقت باشد می گوید من اینجا نشستم «لا ابرح حتی یوذّن». منتظر دخول وقت است ولی وقت نمی گوید، می گوید اذان، اذان کنایه از وقت است. بعثت کنایه از بیان احکام است. و یا اینکه بعثت خودش بیان لفظی است، معنای واقعی بعثت بیان لفظی است. احکام را برای مردم بیان می کند در برابر بیان عقلی که خود عقل و فطرت و الهام است. سه زاویه از باطن آمده و سه زاویه ظاهر است. ظاهر پیامبر و امام و نائب خاص امام. سه نافذه باطنی عقل و فطرت و الهام. در مجموع آیه تقریب استدلال تا این حد هست. اما می فرماید که دلالت این آیه به مطلوب کامل نیست. اولین اشکالی که در کتاب رسائل ابتدای بحث برائت نسبت به این آیه مطرح می فرماید این است که این ساختار «ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ» صیغه ماضی است حکایت است که خدای متعال در طول تاریخ گذشته که مردم مشمول عذاب دنیوی الهی شده اند از قضیه عاد و ثمود بگیرید تا قضایای دیگر. اینها اعلام فرموده اند که ما عذاب نکرده ایم آنها را که می شود تقریبا در اصطلاح ادبیات فارسی ماضی نقلی، ما آنها را عذاب نکرده ایم قبل از بعثت. عاد و ثمود آمد تا ناقه را پایش را قطع کردند پیامبر بعثت انجام شد بیان کامل شد بعد از اتمام بیان ما عذاب فرستادیم. «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» عذاب و عقاب ابتدائی در کار نبود. بنابراین این آیه که دلالتش بر عدم عذاب و عقاب قبل از بعثت هست یک حکایت و یک تاریخ است.

صیغه و هیئت و شـاكله ادبی اش هم شاهـدش است «كنـا» صـیغه ماضـی از افعال ناقصه است بنابراین دلالت بر مطلوب نـدارد. مطلوب ما این است كه آیه بفرمایـد كه خداونـد عذاب نمی كند به هیچ وجه، هیچ گاه و هیچ زمانی دنیوی و اخروی و اصـلا عقاب نمی كنـد كسـی را مگر اینكه بعثت صورت بگیرد و بیان احكام انجام بشود. این اشـكال را ایشان در حد مسـتحكم بیان می كند كه گویا اشكال جواب ندارد. دلالت این آیه بر مطلوب كامل نیست. در نتیجه اشكالی كه ایشان دارد مربوط می شود به دلالـت آیه بر همین معنـای برائت منتها نسـبت به زمان گذشـته. این به درد ما نمی خورد كه به وسـیله آن اعتبار برای برائت ثابت بكنیم. این اشـكال اول، اشـكال دوم را محقق خراسانی مطرح می كند كه می فرماید: ملازمه بین نفی تعذیب و استحقاق وجود نـدارد. بـدانیم كه ضابطه برائت نفی اسـتحقاق است و ضابطه احتیاط وجود اسـتحقاق عقاب است. نفی اسـتحقاق عقاب ضـابطه برائت است و ثبوت یـا وجود اسـتحقاق عقـاب ضابطه احتیاط است. ما در بحث خودمان برائت را كه می خواهیم ثابت بكنیم یک منظوره نیست و دو منظوره است. باید برائت را طوری ثابت بكنیم كه احتیاط را نفی بكند. اما اگر برائت را در یک حدی اثبات بكنیم كه دلیل و قدرت احتیاط را در مقابل زنده باشد هدف ما حاصل نشده است.

ص: ۳۰

استناد به آیه پانزدهم سوره اسراء برای برائت ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استناد به آیه پانزدهم سوره اسراء برای برائت

خدای متعال می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».گفته شد که به این آیه استناد شده است که خدای متعال فرموده است مردم را کیفر و معاقبه نمی فرماید قبل از که پیامبری فرستاده باشد. که معنایش این می شود که تا وقتی که احکام برای مردم بیان نشده است هیچ مسئولیتی و عقابی در کار نیست. و این معنای برائت است.

اشکال شیخ انصاری

شیخ انصاری اشکال فرمودند که این آیه با صیغه ماضی مربوط می شود به امم سابقه و عقاب ها و گرفتاری های دنیوی، تعذیب دنیوی. که در تاریخ عذاب ها و گرفتاری های برای اقوامی که در دنیا صورت گرفته است به وسیله غضب خدای متعال آن گرفتاری ها قبل از بعثت پیامبر نبوده است. پیامبر مبعوث شده و احکام گفته شده و آنها نپذیرفته اند و گرفتار شده اند، ربطی به برائت ندارد و یک حکایت است. این اشکال اول،

اشکال محقق خراسانی

اشکال دوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیه دلالت بر برائت یا دلالت بر نفی استحقاق عقاب ندارد. ممکن است خدای متعال از باب منت و امتنان عذاب را رفع کرده باشد و عذاب نکند بندگان خودش هرچند آنها استحقاق داشته باشند. بنابراین می توانیم بگوییم که در برابر تکلیف مشکوک الحرمه که مورد برائت است شاید استحقاق عقاب وجود دارد ولی خداوند براساس لطف و کرم و منت اگر مخالفتی صورت بگیرد از سوی مکلف عقاب نمی کند عذاب نمی کند. نفی تعذیب در این مورد منت گذاردن باشد. این مقدار دلالت برای اعتبار برائت کافی نیست.

ص: ۳۱

ضابطه برائت و احتیاط

دیروز اشاره کردم چون که ضابطه اعتبار برائت این است که از این آیه استفاده شود که مکلف در مورد تکلیف مشکوک استحقاق عقاب ندارد. اگر نفی استحقاق ثابت شد ضابطه برائت است. و عکس آن اگر خود استحقاق استحقاق عقاب محتمل بود ضابطه می شود ضابطه برای احتیاط. بنابراین ما در این حد از دلالت آیه اعتبار برائت را نمی توانیم ثابت کنیم که بحث ما سه منظوره است: ۱. باید ثابت بشود که عقاب نیست، استحقاق نیست. ۲. باید ثابت بشود که دلیل وجود احتیاط در کار نیست. چون آیه دلالت بکند بر اینکه استحقاق وجود ندارد. اما اگر احتمال استحقاق عقاب در کار باشد ادله احتیاطی ها زمینه پیدا می کند، می گوید احتمال استحقاق هست و ادله وجوب احتیاط یا به تعبیر شهید صدر حق الطاعه می گوید احتیاط کنید و برائت ثابت نمی شود. در نتیجه این دو اشکال آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» دلالت بر اعتبار برائت ندارد.

اشکال و جواب

اما اشکال و جواب: خود محقق خراسانی اشکال و جوابی را مطرح می کند که اصل این اشکال را به عنوان ان قلت شیخ انصاری و در بیان صاحب فصول هم اشارت هایی به مطلب شده است. اشکال: ما در این بحث یعنی اثبات برائت در برابر اخباری ها قرار داریم. اخباری ها می گویند بین نفی عقاب و نفی استحقاق عقاب ملازمه وجود دارد. این آیه ای که می گوید «ما کنا معذبین» نفی عقاب است، نفی فعلیت عقاب. و اما عقبه قضیه که در برابر تکلیف مشکوک قرار داشته باشد مکلف، به وسیله نفی تعذیب استحقاق عقاب هم نفی می شود. چون ملازمه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق عقاب در کار است. از آنجا که اخباریین که طرف ما هستند قائل به ملازمه می باشند آیه که نص و تصریح دارد به نفی تعذیب مطلب ثابت می شود. نفی تعذیب، نفی استحقاق عقاب می شود و نفی استحقاق عقاب یعنی برائت. محقق خراسانی از این اشکال دو تا جواب داده اند می فرمایند که این اشکال وارد نیست. اولا این اشکال شکل جدلی دارد. می شود یک اشکال جدلی. معنای جدلی این است که طرف بحث در مقام مباحثه طرف مقابل خودش را به آنچه که او ملتزم هست متقاعد و محکوم بکند. اینجا ما اگر بدانیم که اخباری ها قائل به ملازمه هستند براساس اعتقاد آنها مطلب را ثابت بکنیم در حالی که خود ما قائل به ملازمه نیستیم و می شود جدلی. و دلیل جدلی دلیل واقعی نیست و اثبات واقعی نیست یک اقناع است. در حقیقت استدلال جدلی می شود جواب اقناعی که طرف را فعلاـ قانعش کردیم اما واقعیت مطلب برای ما ثابت نشده است. ثانیاً ما معتقدیم یا می توانیم بگوییم که اخباری ها هم ملازمه قطعیه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق عقاب قائل نیستند. نمی توانند قائل باشند. برای اینکه عقاب که احتمالی باشد در برابر حرمت احتمالی و مشکوک این صورت از مسئله که اولی نیست از آن صورت مسئله ای که حرمت معلوم باشد و عقاب هم قطعی باشد این از آن صورت که قطعا اولی نیست این مشکوک و محتمل است و آن قطعی و معلوم است. بنابراین دیده می شود و سنت الهی این است که گاهی عبد با ارتکاب معصیت معلومه انجام کار حرام عقاب نمی شود به وسیله توبه، به وسیله استغفار عقاب نمی شود نفی عقاب است اما در آن صورت که نفی عقاب است نفی استحقاق نیست قطعا استحقاق است معصیت معلومه بوده، پس ملازمه را آنها هم قائل نیستند. شاهد این مدعا آیه ۳۳ سوره انفال: «وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ». اگر پیامبر اعظم در بین مردم باشد مردم گناه قطعی انجام داده و شرب خمر کرده عذاب نشود به وسیله وجود پیامبر. و اگر که مردم گناه کرده باشند ولی استغفار بکنند گناه است استحقاق عقاب هست استغفار کرده است عقاب نمی شود پس نفی عقاب ملازمه با نفی استحقاق ندارد. از بیان شیخ انصاری و بیان محقق خراسانی با دو تا اشکال این نتیجه به دست آمد که این آیه دلالت بر اعتبار برائت ندارد.

اما نظر سید الخوئی و محقق اصفهانی

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه و محقق اصفهانی (۲) این دو محقق درباره دلالت آیه مطلب تحقیقی بیان فرموده اند که بیان سیدنا الاستاد واضح تر و مبسوط تر است این را شرح بدهیم. می فرماید آیه ای که گفته شد معنایش این است که بعثت رسل کنایه از بیان است، بعثت یعنی بیان. تا بیان نیامده است عقاب نیست. این معنای برائت است. یعنی عدم عقاب بدون بیان. و سیدنا می فرماید که فهم و ارتکاز عرف هم همین است.

فرق فهم عرف و ارتکاز عرف

که فرق بین فهم عرف و ارتکاز عرف این است که در حقیقت ارتکاز عرف درجه مستحکم تر از فهم عرف است. فهم یک درجه سطحی است و ارتکاز عرف فهم آمده ثبت شده به ذهن ها مرتکز و مضبوط است که نیاز به بیان ندارد و به ذهن جا افتاده، در عمق ذهن ها ثبت شده. در این حد که رسید می شود ارتکاز عرف. اگر اظهار هم نکنند نیاز به اظهار نیست. اما فهم عرف آن است که از خود الفاظ و بیان عند السماع معنا را بفهمند نقداً و قبلاً در ذهنش جا افتاده نبوده. سید می فرماید که بعثت یعنی بیان، قبل از بعثت عقاب و عذابی نیست فهم عرف است بلکه ارتکاز عرف است. این دلیل سید که این دلیل و این شرح را تا آخر می پذیرند، بنابر این شرح کوتاه و متین آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» براساس رأی سیدنا الاستاد بر اعتبار برائت دلالت دارد. پس از آن به رفع اشکالات اشارت هایی دارد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵۵.

۲- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۲، ص۴۱۶.

می فرمایـد در این باره دو اشـکالی مطرح شده است. اشـکال اول همان بود که شـیخ انصاری فرمود که مربوط می شود به امم سابقه و عذاب دنیوی. اشـکال دوم که منت است و بیان عدم اسـتحقاق نیست. می فرماید که اما اشـکال اول قابل التزام نیست. اولا آن مطلب که در متن اشـکال اول آمـده است که نفی تعذیب نفی عذاب دنیوی هست همین نفی عذاب دنیوی به اولویت قطعیه دلالت می کنـد به نفی تعـذیب اخروی. چون عـذاب دنیوی اهون است سـبک است کوتاه مدت است تا عذاب اخروی. آنجا که خدای متعال در اثر عدم رعایت مکلف تکلیف مشکوک را که مکلف تکلیف مشکوک الحرمه را مرتکب شده باشد می فرمایـد عـذاب دنیـوی نـدارد. این تکلیفی که مشـکوک الحرمه بود عـذاب دنیوی نـدارد عـذاب اخروی که به طریق اولی ندارد. این حد سـبکش را که ندارد حد سنگینش را که قطعا ندارد. مثلا اگر کسی بگوید که شما که برایتان درس استادتان را حاضـر نشده اید در اثر حاضـر نشدن درس در یک روز شـما را جزء غیّب حساب نمی کنند و بعد اینجا یک عقوبت سـنگینی دیگر هم است که اخراج از کلاس. شـما را برای غیبت یک روزه را که از غیّب حساب نکنند اخراج که قطعا نمی کند. امکان داشت که از غیّب حساب کند به طریق اولی از کلاس اخراج نمی کند. بنابراین اگر کسـی تکلیف مشـکوک را مرتکب بشود در این صورت تعـذیب دنیوی ندارد، تعذیب دنیوی که نداشـته باشد به طریق اولی تعذیب اخروی ندارد چون به اشدّ مجازاتی گرفتار نمی شود. آن اقلی که او اسـتحقاق نداشـته باشد اکثر را که بالاولویه القطعیه استحقاق ندارد. این ایراد اول دو تا جواب دارد که جواب اولش این بود که نفی تعـذیب دنیوی بالاـولویه القطعی دلاـلت می کنـد بر نفی تعـذیب اخروی. ثانیاً که جمله «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» دلالت این ساختار از چه قبیل دلالتی است؟ این دلالت دلالت ماضی زمان دار نیست. سیدنا الاسـتاد می فرمایـد کـه ایـن ساختـار در همین آیه و در آیه ۳۰ سوره انفـال و در آیـات دیگر که مشابه داریم «وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ» یا «مَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ» اینجا هم «ما کنا معذبین» این ساختار که فعل ناقصه باشد به صـیغه ماضـی و مبدوّ به مای نافیه باشد این ساختار منسلخ از زمان است. این ساختار و شاکله ها از زمان انسـلاخ دارد و متضمن زمان نیست. چون که این آیات اخبارنـد از فعل خـدا، از معامله خـدا با عبادش. خبر می دهد که معامله خدا با بندگانش از این قرار است. مقید به زمان نیست. بیـان صورت معـامله خـدای متعـال با بنـدگان جاهلش است. شـما که نمی دانیـد الان این تکلیف واجب است یا حرام، در این صورت اگر مرتکب بشویـد معـاقب نیستیـد عقـاب نمی شویـد. برای اینکه تا تکلیف بیان نشود منظور از بیان هم وصول است احکام برای عبـد واصل بشود. تا واصل نشده است بیان بما هو بیان تاثیرگذار نیست. بیان واصل موثر است. تا بیان واصل نشده است و تا وصول احکام صورت نگرفته باشـد عذابی در کار نیست. بنابراین با این توجیه که گفته شد به این نتیجه رسـیدیم که اشـکال وارد نیست و این تعـذیب تعـذیب دنیوی مختص به امم سـابقه نیست و آیه بافتش طوری است که می فرمایـد براساس فهم عرف و ارتکـاز عرف که اگر بیـان برای مکلف نرسـیده باشـد عقـابی در مخالفت وجود نـدارد. اما آن اشـکال بعـدی که ملازمه نیست اجمالا می فرماید ملازمه هم هست که ان شاء الله شرح این معنا برای فردا.

ص: ۳۴

رفع اشکال نسبت به دلالت آیه اسراء ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اشکال نسبت به دلالت آیه اسراء

دو تا اشکال گفته شده بود اشکال اول را جوابش را دادیم اشکال دوم که تقریبا اشکال عمده بود از این قرار بود که گفته شد اخباریین که طرف ما هستند، در این بحث یک توضیحی هم توجه کنید در استفاده از این آیه باید توجه کنیم جهات مختلفی را در نظر بگیریم. جهت اول یا منظور اول که منظور اصولیون است که می خواهند از این آیه اعتبار برائت را ثابت کنند. منظور دوم این است که از این آیه رد بر اخباریین یا رد بر احتیاط استفاده بشود. و یک منظور سومی هم دربیاید و آن منظور سوم این است که ملازمه ای مورد نظر نیست و بدون در نظر گرفتن ملازمه. بنابراین در استدلال به این آیه اثبات برائت آن هم در صورتی که نفی استحقاق ثابت بشود و رد بر اخباریین در صورتی که استحقاق نفی بشود که از اساس استحقاق نیست. در برائت نفی استحقاق و در احتیاط عدم استحقاق است. این نکات را تکرار کردم که الان آن اشکال دوم را جواب بدهیم.

اشکال دوم ملازمه در کار نیست

اشکال دوم این بود که ملازمه ای در کار نیست و نفی تعذیب «ما کنا معذبین» منت باشد ممکن است استحقاق در کار باشد. استحقاق که در کار بود می شود زمینه برای احتیاط. چون که زمینه برائت نفی استحقاق است. ما از این آیه نفی استحقاق استفاده نمی کنیم. بعد هم در جواب از این اشکال محقق خراسانی فرمودند که اولاـ اگر گفته شود که اخباریون ملازمه را قائلند برای ما کافی است. این جواب اولا جدلی می شود که آنها قائل هستند و ما قائل نیستیم. و ثانیا بعید به نظر می رسد که اخباریون علی الاطلاق ملازمه قائل باشند که ما در مثال گفتیم که اگر معاقبه محققه ای باشد نسبت به ارتکاب معصیت معلومه توسط توبه ممکن است مرتفع بشود. پس نفی عقوبت هست اما نفی استحقاق قطعا نیست. چون معصیت معلومه بوده استحقاقی نیست. پس ملازمه را به طور اطلاق اخباریین هم نمی توانند معتقد بشوند.

ص: ۳۵

کلام سید الخوئی در مورد اشکال دوم

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد این اشکال یعنی ملازمه بین نفی تعذیب در آیه و نفی استحقاق وجود ندارد می فرماید: با توجه به دلالت آیه و ساختار تراکیبی که در این آیه و امثال آن هست «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ، مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ» با توجه به ساختار و شاکله این آیات گفتیم که خدای متعال در این آیات اعلام می دارد نحوه معامله پروردگار با عباد را که به شکل قضیه حقیقیه است. که اگر یک جایی تکلیف معلوم نباشد و مکلف تکلیف مشکوک الحرمه را مرتکب بشود اینجا جا برای عقاب نیست. معامله خدا این گونه است. هر کجا یک تکلیف الزامی مشکوک اگر امتثال نشود چون که مشکوک بوده و برای مکلف معلوم نبوده خداوند معامله اش با عبادش در این موارد نفی عقاب است. بعد نکته دیگر هم اضافه کنید که این عدم تعذیب که خدا عذاب نمی کند در این مورد در اصل مناسبت دارد با حکمت و عدل خدا. به تعبیر

شهید صدر شأنیت کبریایی که مناسبت دارد با عدل و حکمت خدا که در مورد تخلف عباد آنجاهایی که تکالیف الزامیه مشکوکه هست عدل و حکمت شأن رحمانیت اقتضاء می کند که تعذیبی نباشد پس تعذیب با شأن خدا با حکمت خداوند مناسبت ندارد. در جایی که تکلیف معلوم نباشد. از همین جا ایشان یک پنجره ای باز می کند می فرمایند: در این فرض که قضیه از این قرار است که تعذیب مناسبت ندارد اگر عبد استحقاق عذاب داشته باشد پس عدم مناسبتی در کار نیست. استحقاق که دارد عدم مناسبت با عدل نیست که تعذیب بشود. استحقاق تعذیب دارد. استحقاق تعذیب که دارد اگر عذاب کند با عدل و حکمت و رحمت منافات دارد. اینکه در آیه ما شرح دادیم به این نکته رسیدیم که مناسبت ندارد با عدل و حکمت و ربانیت تعذیب کشف می کند که استحقاقی نداشته باشد و الا اگر استحقاق باشد که تعذیب کار مناسبی نیست.

سوال:

پاسخ: سید می فرماید اگر که ما در استفاده از آیه به این نکته رسیدیم که در صورت تخلف مکلف نسبت به تکلیف غیر معلوم نفی تعذیب است عذاب نمی کند خداوند. اگر مکلف تکلیف غیر معلوم را مخالفت کند خدای متعال عقاب نمی کند. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». (۱) این آیه و این عدم تعذیبش منشأ آن چیست؟ منشأ آن عدم مناسبت تعذیب با عدل و حکمت و ربانیت. تکلیف اعلام نشده عذاب بکند. اما پس مطلب این است که تعذیب مناسبت ندارد از شأن خدا دور است. بنابراین اگر بگوییم استحقاق عذاب وجود دارد دیگر عدم مناسبت تعذیب با حکمت در کار نیست. چون استحقاق تعذیب داشت. نمی توانیم بگوییم که در این صورت که استحقاق داشته است اگر تعذیب بکند مناسب عدل نیست مطابق عدل است و استحقاق داشته.

سوال:

پاسخ: نتیجه این شد که پس نفی تعذیب کشف می کند از نفی استحقاق و این نتیجه است. پس نفی تعذیب کشف می کند که نفی استحقاق. یعنی اگر استحقاق باشد عدم مناسبت تعذیب معنا ندارد. عدم مناسبت تعذیب در صورتی است که استحقاق نباشد. اگر استحقاق باشد که عدم مناسبتی نیست تعذیب مناسبت خواهد داشت.

سوال:

پاسخ: ما در مورد نفی تعذیب رحمت خاصی که نفی تعذیب می کند جایی است که رحمت براساس موازین عدلیه مطابق عدل باشد. اگر کسی معصیت معلومه بکند قطعا باید عقاب بشود. خداوند هم در قرآن و هم عدل این است که «جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۲) اگر معصیت معلومه کسی انجام بدهد هم باید عقاب بشود هم استحقاق عقاب دارد. بنابراین در موردی که تکلیف معلوم نیست در اینجا گفته می شود که تعذیب مناسبت با عدل و حکمت خدا ندارد. عدل و حکمت اقتضاء می کند که در مورد تکلیف غیر معلوم که هنوز بیان نیامده عذاب نشود. ادامه اش را سید یک نکته دیگری را هم اضافه می کند و آن این است که می فرماید: باید به این نکته توجه کرد که آیه دو تا دلالت دارد: ۱. دلالت مطابقی، ۲. دلالت التزامی. دلالت مطابقی آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» نفی تعذیب است و دلالت التزامی آیه نفی استحقاق عذاب است. این لازمه نفی تعذیب است. پس دلالت در آیه به طور واضح براساس فهم اهل فن مشهود است که یک دلیل دلالت مطابقی است و یک دلالت التزامی. در صورتی که دو تا دلالت داشته باشیم دیگر در این قسمت ما به مشکلی برنمی خوریم. در نتیجه این آیه دلالت دارد مطابقتاً بر نفی تعذیب و التزاماً بر نفی استحقاق و نتیجه این می شود که توسط این آیه اعلام می کنیم در مورد تکلیف الزامی مشکوک مکلف مورد عقاب و تعذیب نیست و استحقاق عقاب ندارد. با این نتیجه این آیه دلالتش بر اعتبار برائت تمام است. که رأی ایشان موافق است با رأی محقق اصفهانی که ایشان می فرماید که مطلب از این قرار است که سید شرحش را داد. (۳) نتیجتاً دلالت این آیه بر اساس شرحی که سیدنا الاستاد دادند و اعتبار برائت تمام. اما اشکالاتی که محقق خراسانی و شیخ انصاری دارند به آن اشکالات هم عنایت مبذول شد و جواب آن اشکالات هم داده شد. پس اشکالات رفع و دلالت آیه بر اعتبار برائت کامل است.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

۲- سجده/سوره۳۲، آیه۱۷.

۳- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۲، ص۱۷۲.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که مبنای امامیه اعلام ملازمه نیست ولی بیان سید ملازمه اعلام می کند دلالت التزامی یعنی ملازمه. دلالت التزامی تعبیر دیگری از ملازمه است. پس این مطلب براساس ملازمه درست شد در حالی که ما در بیان محقق خراسانی دیدیم که ملازمه ای در کار نیست امامیه منکر ملازمه هستند.

سه قسم ملازمه

در تحقیق عنایت کنید که ملازمه سه قسم است: ۱. ملازمه عقلیه، که عبارت است از ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه. اینکه محقق خراسانی می فرماید که وجوب عقلی اش قطعی است و جای بحث نیست این عقلی بودن آن است. بحثی که می شود در وجوب شرعی مقدمه است. بنابراین ملازمه عقلیه بین مقدمه و ذی المقدمه است که در حقیقت برگرفته از ملازمه بین سبب و مسبب و بین علت و معلول است. آن ملازمه عقلیه است. ۲. ملازمه شرعیه، که شرع یک تلازمی بین دو تا حکم اعلام می کند مثل تلازم بین قصر صلاه و قصر روزه. که در قواعد فقهیه خوانده اید «قاعده الملازمه بین قصر الصلاه و الصوم». این ملازمه شرعیه است که فقط به اعتبار شرع است و هیچ ملازمه نه عادتاً و نه عقلاً ندارد. ۳. ملازمه عادیه، که به تعبیر شهید صدر متلازمین وجود و حدوث و تحقق در خارج استمرار داشته و تداعی به وجود می آید. که از نظر عقلی تلازمی هست و نه از نظر شرعی. این سه تا ملازمه را که برای شما گفتم عقلیه و شرعیه و عادیه. الان ببینیم این ملازمه از چه قبیل ملازمه ای هست. آنچه را که ما در جواب اشکال می توانیم اعلام بکنیم این است که بگوییم دلالت التزامی در دید ابتدائی گفته می شود که برخواسته از ملازمه است و الا در حقیقت ملازمه ای نیست دلالت لفظ است دارای دو مرحله، مرحله اصلی و مرحله جانبی. بنابراین التزام که در اینجا به کار می رود به معنای این نیست که این التزام برخواسته از ملازمه باشد تا شما اشکال بکنید. بنابراین ما در دید ابتدائی این را ملازمه تلقی کردیم در حالی که این ملازمه نیست مراحل دلالت است. دلالت التزامی دلالت فرعی است و دلالت مطابقی دلالت اصلی. اصلی و فرعی ملازمه ای در کار نیست. تلازمی از آن اقسام ملازمه که برایتان گفتیم وجود ندارد. با توجه به رأی این اشکال و با توجه به اینکه دلالت را دیدیم که کامل است.

اشکال

اشکال و جواب بعدی که این همه اشکالات عمیقی که گفته شده است ما چگونه می توانیم از این آیه دلالت بر اعتبار برائت اثبات کنیم. جواب: در بحث دلالات باید در حد ظهورات اکتفاء و اعتماد کنیم. اگر دلالت از سطح ظهور فراتر برود به موشکافی ها و دقت ها منتهی بشود و آن دقت ها اشکال ایجاد بکند قابل التزام نیست. چون ما در اصول به عنوان یک اصل مسلم اعلام کرده اند که به دقت عقلی ترتیب اثر داده نمی شود. آن اشکالاتی که اشکال اول شیخ انصاری بود که مربوط می شد به صیغه ماضی و حکایت که انصافاً جوابش را سیدنا الاستاد جواب کاملی دادند. اما اشکالی که با اخباری ها و ملازمه درگیری داشتیم آن اشکالاتی بود که برخواسته از دقت عقل است. ما دقت عقل را قبول می کنیم براساس مسلک مان رد نمی کنیم می گوییم آن فرمایشات درست اند اما در وادی دقت عقل. کار ما در حد استفاده از ظهورات است. سید فرمود که عرفاً فهم عرف و ارتکاز عرف می گوید این آیه که خدای متعال عقاب و عذاب نمی کند کسی را قبل از اینکه تکلیف را بیان بکند. این فهم عرف و ارتکاز عرف است. برای ما در برداشت از آیات فهم و ارتکاز عرف متّبع است. می گوییم درست است باطل نیست اما دقت های عقلی است. عیبی ندارد آنها تاثیرگذار است قدرت استدلال می دهد، توانمندی استنباط می کند. بنابراین دلالت التزامی از ظهورات استفاده می شود جزء ظهورات است و دلالت این آیه تمام و آن اشکالات هم در آن حد.

ص: ۳۹

آیات دیگر در اعتبار برائت

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه حدود هفت تا آیه در مورد اثبات اعتبار برائت ذکر می کند. شیخ انصاری علاوه بر این دو تا آیه ای که تا حالا بحث کردیم آیه چهل و دو سوره انفال، آیه صد و چهل و پنج سوره انعام، آیه صد و نوزده سوره انعام. در مجموع هفت تا آیه را ذکر می کند و در آخر یک مطلب کلی اعلام می کند. محقق خراسانی فقط آیه «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ» را بحث می کند. و آیه هفت سوره طلاق را مشهور بحث می کند. و در استدلال های محققین این دو تا آیه مورد استناد است. بقیه آیات هم ذکر شده اند و در دلالت هایشان اشکال هایی را فرموده اند که ما ذکر نمی کنیم که اعاظم هم مثل سیدنا الاستاد و محقق نائینی هم ذکر نکرده اند. شیخ انصاری در نهایت می گوید این آیات دلالت بر اعتبار برائت ندارد به طور کل. حد دلالتش این است که این آیات اعلام می کنند که در مورد تکلیفی که معلوم نیست ما فعلا تکلیف نداریم و این یک امر مسلمی است. اما فعلاً تکلیف نداریم آیا استحقاق داریم یا نداریم، به این دلالتی نمی کند. پس وجود استحقاق یا قول به ثبوت استحقاق منافاتی با این آیات ندارند زمینه برای ادله احتیاط آماده است. ما در نهایت امر گفتیم دو تا آیه که دلالت شان کامل بود این آیات دیگر ولو در دید بدوی به عنوان یک موید می توانند باشند. در نتیجه آیات دیگر را ما به عنوان مویدات ذکر می کنیم که دلالت ابتدائی هم می تواند نقش تایید داشته باشد. اشکالات یا اشکال شیخ انصاری را هم باز هم قبول می فرماییم. می گوییم شما که می فرماید ادله وجوب احتیاط سر جای خودش باقی است بحث دیگری است اما پس از تمام بودن دلالت دو تا آیه اولی و مویداتی از آیات دیگر این نتیجه اعلام شد که اعتبار برائت از سوی آیات قرآن قابل اثبات است. رسیدیم به بحث سنت که ان شاء الله فردا بحث کنیم.

دلیل دوم برائت سنت نبویه ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم برائت سنت نبویه

قبل از که شروع کنیم بحث را، یک سوالی را مطرح کردند که دلالت آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» به بحث قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع مربوط می شود. این قاعده ای که می گوییم «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» اولا بدانیم این «کلما» کلّیت و عموم ندارد. و الا مثلا عقل می گوید دو دو تا چهار تاست شرع هم بگوید دو دو تا چهار تاست. حکم عقلیات و ضروریات زیاد است. عقل می گوید الان روز است تا شمس در رابعه نهار است آفتاب نزدیک است حکم ضروری عقلی. شرع که نمی گوید. پس بدانیم «کلّما حکم به العقل» تطبیق کامل نیست که بگوییم تمامی آنچه را که عقل حکم می کند شرع هم حکم می کند. پس حکم با دو خصوصیت: ۱. درباره حکم شرعی آن هم در حد ضروری. حکم شرعی باشد و حکم عقل ضروری باشد. که حکم عقل ضروری نصی هم از سوی شرع نیاید مذاق شرع و اقتضای طبیعت شرع بر این است که هر حکم از احکام الله که بالضروره درک بشود اعتبار دارد. به عبارت دیگر حکم عقلی ضروری از سوی شرع اعتبار دارد. بنابراین دو تا نکته کلیدی درباره قاعده ملازمه بود که برای شما کفایت می کند در کل بحث «کلما حکم به العقل حکم به الشرع».

سوال:

پاسخ: حکم عقلی هرچند اگر عملی باشد می شود کلام و نظری باشد می شود فلسفه. اما گاهی یک حکم عقلی ضروری نسبت به یک حکم تعلق می گیرد. شرع ادله اربعه دارد حکم عقلی ضروری قطعی از ادله اربعه خود شرع است پس می شود جزء ادله شرعی.

ص: ۴۱

دلیل دوم سنت نبویه

در ابتداء که برای اعتبار اصاله البرائه به ادله اربعه استناد می شود، کتاب و سنت و اجماع و عقل. اما دلیل اول که کتاب بود آیاتی را بحث کردیم نتیجه این شد که دو تا آیه دلالتش براساس تحقیق و فهم محققین کامل بود که آیه هفتم سوره طلاق و آیه پانزده سوره اسراء بود. اما چهار تا آیه دیگر که داشتیم آیه صد و پانزده سوره توبه، آیه چهل و دو سوره انفال و صد و چهل و پنج و صد و نوزده انعام اینها مویدات بودند. ما درباره مویدات مسلک ما که معلوم شد بحثی دیگری نداریم. چون مویدات یک پشتیبانی ابتدائی هم اگر داشته باشد به ما کمک می کند، موید یعنی یک کمک کار در حدی که به ما کمک بکند به اش می گوییم موید هرچند بعدا اشکالاتی مطرح بشود و بگویند که دلالت کامل نیست.

جمع بندی دلیل اول

سوال:

پاسخ: سیدنا الاستاد دلالت آیه پانزده سوره اسراء را قبول داشتند شهید صدر دلالت آیه هفتم سوره طلاق «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را گفتند «دلالته جید». نظری که از سیدنا الاستاد و شهید صدر در تایید دلالت باشد. و نظرات دیگری هم مثل محقق اصفهانی شیخ المحققین که صاحب نهایه الدرایه است ایشان هم قبول کردند. منتها شیخ انصاری یک مرحله دلالت را قبول کرد. به این ایات آخرین حد دلالتش این است که می گویند این تکلیف مشکوک فعلا یک تکلیف فعلی برای مکلف نیست که مقتضای برائت باشد اما این آیات وجوب احتیاط را رد نمی کند. گویا مرحله بندی شد و نهایت امر رأی و نظر محقق خراسانی هم در همین حد است.

ص: ۴۲

اولین حدیث «حدیث رفع»

در بحث سنت شیخ، محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند اولین حدیث که مورد استناد برای اعتبار برائت قرار می گیرد حدیث رفع است. حدیث رفع حدیث مشهوری است اگر اصطلاحی داشته باشیم که بگوییم فوق مشهور جا دارد. از مشهور هم بالاتر است شده است حدیثی که در بحث جزء مسلّمات است. این حدیث مشهور که به اسم حدیث رفع به ثبت رسیده است متنش هم هست «رفع عن امتی» سند دارد و متن دارد. برای اینکه حدیث را کامل در نظر بگیریم که اینجا جای اصلی بحث از این حدیث است. جاهای دیگر که می گوییم حدیث رفع موارد فرعی است جای اصلی بحث از حدیث رفع همین برائت است. لذا باید سند و متنش را بخوانیم. سند اگر روات هم یکی یکی مورد توثیق و اعتبار نباشد شهرت اگر به این میزان برسد و پس از این شک و شبهه ای در اعتبار آن باقی نخواهد ماند. و مضافا بر شهرت این حدیث به طور دقیق معمول به است. معمول به گاهی حدسی و ظنی است و گاهی قطعی. معمول به ظنی این است که فقیه یک حکمی را بیان می کند و در ضمن ادله یک روایتی را هم بیان می کند که احتمال قوی یا ظن بر این قرار می گیرد که این حکم مستند به این حدیث باشد. اما گاهی از باب اتفاق نادر می بینیم مطلبی بیان می شود مستقیما استناد به حدیثی که ذکر می شود صورت می گیرد یعنی حکم مستقیما به آن حدیث مورد نظر مستند می شود. در حدیث رفع قضیه از این قرار است. رفع تکلیف مشکوک و عدم مسئولیت در قبال حکم الزامی مشکوک دقیقا مستند می شود به «رفع عن امتی ما لا یعلمون» استناد به طور مستقیم و صریح صورت می گیرد. بنابراین در مثال اگر شما خواستید مثال بارزی برای حدیث مشهور و حدیث معمول به پیدا کنید حدیث رفع است قطع نظر از سند البته. اما از لحاظ معاییر رجالی حدیث رفع سند معتبر و صحیحی دارد که این سند را با متن برایتان بخوانیم. کتاب مصدر در این حدیث خصال صدوق است. باب خصال تسعه، در آن خصال تسعه این آمده است. سند که شیخ صدوق نقل می کند محمد بن علی بن الحسین شیخ صدوق قدس الله نفسه الزکیه عن احمد بن محمد بن یحیی از مشایخ صدوق و مشایخ کلینی اشعری های قمی های اجلاء و ثقات. عن سعد بن عبدالله که از اجلاء و ثقات و دارای توثیق. عن یعقوب بن یزید که توثیق خاص دارد عن حماد بن عیسی که از توثیق بالاتر و از اصحاب اجماع است عن حریز بن عبدالله که از اصحاب امام صادق است. سند صحیحه بلا اشکال است و بر همه مبناهای رجالی سند صحیحه است. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم رفع عن امتی تسعه اشیاء: الخطأ و النسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و الحسد و الطیره و التفکّر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه». [(1)] در متن دو کلمه رفع بود و از موارد رفع «ما لا یعلمون» بود. که این رفع را با تلخیص ترکیبش کنید می شود «رفع ما لا یعلمون». که این «رفع ما لا یعلمون» مصدر و مستند برای برائت می شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۹۵، ابواب جهاد نفس و ما یناسبه، ب۵۶، ح۱، ط اسلامیه.

برای روشن شـدن فقه و مفهوم این حـدیث و دلالت آن بر مطلوب چنـد امر را به عنوان مقـدمه بایـد در نظر بگیریم تا حـدیث برای مـا دلاـلتش روشن بشود. نکته اول «رفع مـا لا یعلمون» این حـدیث اختصاص دارد به برائت شـرعی که به عنوان یک بیان شرع. ممکن است سوال بشود که ما اگر به حـدیث رفع تمسک می کنیم دلیل ما اخص از مـدعاست. مدعای ما برائت بقسـمیه است برائت شـرعی و عقلی. اما حدیث رفع اعتبار برای برائت شـرعی ثابت می کند. به خاطر اینکه اشـکال و شـبهه ای به ذهن شمـا وارد نشود ما در ابتـدای عنوان نکته مقـدماتی گفتیم که حـدیث رفع برائت شـرعی را می خواهـد ثابت کنـد. جایی برای اشـکال وجود ندارد. فعلا ما به برائت عقلی کار نداریم. اصل شـرعی و عنوان برائت شـرعی یک اصل از اصول عملیه است در این محـدوده مـا کار می کنیم، این امر اول. امر دوم منظور از رفع حکم مجهول رفع ظاهری است نه رفع واقعی. سـیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه این مطلب را با بیان متین و مبسوط اعلام می کنـد می فرمایـد که منظور از رفع حکم به مقتضای «رفع ما لاـ یعلمون» رفع حکم ظـاهری است نه رفع حکم واقعی تـا مسـتلزم تصویب بشود که در واقع خبری نیست هر کجا این حـدیث دست مـا را بگیرد همـان است و واقـع خـالی است، واقـع تـابع فهم مـاست، تصویب خیلی واضـحی بشود. نه، رفع حکم واقعی نیست بلکه رفـع حکم ظـاهری است. می فرمایـد برای اثبـات این مطلب که منظـور از رفـع، رفع حکم ظـاهری است دو مقـدمه داریم یا دو تا دلیل، می فرماید مقدمه داخلی و خارجی داریم یا دلیل اول و دوم. دلیل اول قرینه تناسب حکم و موضوع است. تنـاسب حکم و موضوع یعنی یـک حکمی را که برای یـک موضوع اعلاـم می کنیم ببینیم که شـأن این موضوع چه چیزها می طلبـد، بـا چه چیزی مناسـبت دارد؟ خـارج از شأن موضوع ما نمی توانیم یک حکمی را برای یک موضوع در نظر بگیریم. این معنای مناسبت حکم و موضوع است. این مثال همین مناسبت حکم و موضوع را برایتان روشن می کند. موضوع ما «لا یعلمون» است و حکم ما رفع «ما لا یعلمون». رفع حکم از «لا یعلمون» یعنی از چیزی که نمی داند در واقع هست یا نیست. پس منظور از رفع براسـاس تنـاسب حکم و موضوع رفع حکم ظـاهری است. دلیـل دوم یـا قرینه خـارجیه عبارت است از اشتراک بین عالم و جاهل در احکام. آیات و روایاتی داریم که عالم و جاهل در احکام مشترک انـد. مسـئله معـذوریت، مسـئله تنجیز جـداست اما اصـل حکم متعلق به عـالم و جاهـل است. احکـام مختص عـالم نیست موضـوع حکم مکلـف است عـالم باشـد یـا جاهـل. آن معـذوریت و مجازات و آثار می رود به وادی تقصـیر و قصور و ربطی به اصل تعلق تکلیف نـدارد. به عبارت دیگر می فرمایند قاعـده اشتراک عالم و جاهل در احکام که بعـد می فرماید این قاعده هم از ضـروریات است. چیزی نیست که درباره اش شـما خـدشه و اشـکالی را در نظر بگیریـد، قاعـده اشتراک از ضـروریات است. معنای قاعـده اشتراک این است که عالم و جاهل در حکم الله مشترک انـد پس جاهل که نمی داند حکم را در ظاهر، در واقع هر حکمی باشد جاهل نسبت به آن حکم مسـئولیت دارد و اشتراک دارد با عالم. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵۷.

سوال: از ضروریات دین است؟

پاسخ: قاعده اشتراک از ضروری مذهب است و بین ابناء عامه ممکن است چنین ضرورتی نداشته باشیم. براساس این دو تا دلیل گفته شد که منظور از رفع رفع حکم ظاهری است.

دفع و رفع

امر سوم مقدماتی: فرقی که بین دفع و رفع اعلام می شود یک اصطلاح حادثی است. اصطلاح بلاغت و اصطلاح اصول است اصطلاح نصوص نیست. لذا بعضی ها که در نصوص به رفع و دفع بربخورد به مشکل گرفتار بشود راه ساده اش این است که در اصطلاح نصوص دفع و رفع به یک معناست. لذا محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین رفع و دفع در حدیث وجود ندارد. (۱) سرّش را برای شما توضیح می دهیم در اصطلاح حدیث و نصوص دفع و رفع فرق نمی کند. لذا ما در روایت معتبری داریم در کتاب اصول کافی از امام سجاد علیه السلام متن حدیث این است که می فرماید: «الدعاء یدفع البلاء النازله و ما لم ینزل». (۲) می گوییم «یدفع البلاء النازل» آمده است که در اصطلاح بلاغت رفع است بلا نازل شده است و چیزی که نازل شده را بردارد می شود رفع، می بینیم رفع نیامده و دفع آمده. بنابراین در اصطلاح حدیث بین رفع و دفع فرقی نیست. پنج نکته داشتیم از نکات مقدماتی تا حالا سه نکته اش را گفتم و ادامه آن ان شاء الله فردا.

آی آیه

امور مقدماتی فقه الحدیث ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: امور مقدماتی فقه الحدیث

ص: ۴۵

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۱۷۰.
۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۴۶۹.

گفتیم که حدیث شریف معروف تحت عنوان حدیث رفع امور مقدماتی دارد که با ملاحظه و مطالعه آن امور دلالت آن حدیث برای ما روشن می شود. سه امر از آن امور مقدماتی را گفتیم که عبارت بود از اختصاص حدیث رفع به اعتبار برائت شرعیه. مفاد حدیث رفع فقط اعتبار برائت شرعیه است. امر دوم هم این بود که گفتیم منظور از رفع حکم رفع حکم ظاهری است. امر سوم گفته شد که در اصطلاح نصوص فرق بین دفع و رفع وجود ندارد، دفع و رفع اصطلاح مستحدث است.

اصول امتنانیه

امر چهـارم: امتنـان در مورد برائت، شـنیده ایـد که اصـاله البرائه از اصول امتنـانیه است. منظور از امتنان این است که توسط این اصـل یـا دلیـل امتنـانی برای مکلف مساعـدت به عمل بیایـد. منظور از امتنان این است که برای مکلف از سوی شـرع کمک و مساعـدت به عمل بیایـد به این معنا که رفع مسـئولیت و سـبک دوش کردن مکلف منظور نظر اصل باشد. بنابراین اصاله البرائه مفادش این است که بر عبد و مکلف منت بگذارد و سنگینی را از دوش او بردارد و عهده اش را مشغول نسازد. این رفع که به عنوان امتنـان است از کجـا اسـتفاده می شود؟ از خود حـدیث رفع که «رفع عن امتی». به عنوان یـک امتیاز و یک مژده که این امت پیامبر اعظم صـلی الله علیه و آله و سلم این امتیاز را دارد که تکلیف مشکوک از عهده اش برداشته شده. نه مورد که یک موردش تکلیفی است که مجهول باشد. بنابراین برائت یا اصاله البرائه امتنانی است به طور طبیعی.

ص: ۴۶

نکته قابل توجه

گفته می شود که اگر برائت در بعضی از موارد غیر امتنانی بود جاری نمی شود. مثال گفته شده است که اگر کسی در وقت اضطرار از مال مردم استفاده کند حکم تکلیفی ندارد مواخذه ندارد «رفع ما اضطروا الیه» اما ضمانت و مشغولیت ذمه می گویند مرتفع نیست. باید قیمت آن مال را عند الوسع اگر مال باشد قیمت آن مال را به مالکش برگرداند. برای اینکه مال مردم را اگر کسی در حال اضطرار استفاده کند و مسئولیت ضمان از عهده متصرف رفع بشود امتنانی نیست. عهده مکلف را سبک نکرده است. مال کسی که مصرف شده و ما بازاء آن نپردازد امتنانی نمی شود و مال مردم را تصرف کند و هیچ چیزی برایش ندهد منتی نیست و زحمت است. این مطلب ثبت شده و اعلام شده است که برائت امتنانی است و جایی که امتنانی نباشد برائت جاری نمی شود. این حرفی است که گفته شده است.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که برائت همیشه امتنانی است برائت غیر امتنانی اصلا نداریم. و اما در مثل «ما اضطروا الیه» دو تا جواب داریم: ۱. این «ما اضطروا الیه» حکم تکلیفی را از دوش مکلف برمی دارد و مطلب تمام می شود. و چیز دیگری نیست که برداشته بشود این حکم تکلیفی برداشته شد. و تکلیف دیگر که وجود دارد نسبت به فرد دیگری است، ضمان و عدم ضمان متعلق است به شخص دیگر. شخص دیگری که مال آن را مصرف کرده است این اضطرار شخص باعث رفع تکلیف از شخص دیگر نمی شود که تصرف کننده مضطر است و شخص دیگر جورش را ببیند شخص دیگر زحمتش را بکشد، تکلیف مربوط به متصرف است نه به شخص دیگر. ۲. نکته تحقیقی این است که در تمامی موارد برائت امتنان است ولی ما بدانیم امتنان جایش کجاست؟ امتنان در مورد حق الله است نه در مورد حق العبد. خدای متعال حق عبد دیگر را به عبد دیگر بدهد این امتنان نیست. امتنانی آن است که حق خودش را حق الله بخشیده و عفو و رفع بشود. بنابراین آن مطلبی که گاهی می بینید در بعضی از کتب ثبت شده است که «ما اضطروا» امتنانی نیست نسبت به رفع ضمان، عنایت فرمودید که برائت همیشه امتنانی است آنجا که رفع ضمان نمی شود حق العبد است. امتنان نسبت به حق العبد نیست امتنان محدوده اش حق الله است.

سوال:

پاسخ: طرف دیگرش این است که یک کسی مضطر شده است مال مردم را تصرف کرده این کسی که مضطر شده و مال مردم را تصرف کرده احکامی مترتب می شود که مربوط به فعل خودش است. نسبت به مال مردم که حکمی و تاثیری ندارد. مال مردم محترم است و ضمان دارد و مجاز التصرف نیست احکام خودش محفوظ است و نسبت به مال مردم نمی تواند که نفوذ بکند. پس محدوده حکم دقیقا همان فعل متصرفی که آن مضطر شده. و فعل یا مال کسی دیگری که خارج از این محدوده است مالش است و احکام خودش را دارد به آن ربطی ندارد. و امتنان ها اختصاص دارد به حق الله. حق العبد اگر بشود اصلا امتنانی نیست که خدای متعال مال کسی را، ضمانت و ملکیت و احترام مال کسی را به خاطر که در قلمرو حدیث رفع و برائت است بردارد چنین چیزی معنا ندارد.

سوال:

پاسخ: حکم تکلیفی مربوط است به خود شخصی که تصرف می کند به فرد دیگری ربطی ندارد. مثلا اگر کسی به مال کسی تصرف کند حرام است نسبت به تصرف کننده حرام است نه نسبت به شخص صاحب مال. بنابراین تصرف کننده که مضطرّ می شود باید تصرف کند حکم تکلیفی ندارد. امتنانی آن است که مربوط به حق الله باشد و اما اگر نسبت به حق العبد بود امتنانی نیست و در موارد دیگری که نفی ضرر و حرج اینها باشد ممکن است یک حکم امتنانی درنیاید مثل تکرار وضو، آنجا گفتیم که قاعده نفی ضرر جاری نمی شود بلکه حکم به صحت وضو صادر می شود که اگر حکم به بطلان وضو صادر بکنیم غیر امتنانی می شود. پنجم: قلمرو برائت احکام الزامی است. برای اینکه اولاـ احکام غیر الزامی به طور طبیعی مشقت ندارد، جایز المخالفه هست. می تواند آدم امر غیر الزامی را با اختیار خودش مخالفت کند. از ابتداء طبیعت غیر الزامی مشقت وکلفت در پی ندارد. و بعد هم احکام الزامیه باید باشد که رفع و امتنان صدق کند که یک سنگینی از دوش مکلف برداشته شده. اگر غیر الزامی باشد که صدق رفع و منت و امتنان در کار نیست. امر ششم از امور مقدماتی نفی تکلیف. گفته شده بود که برائت فقط نفی تکلیف می کند برائت تکلیفی را اثبات نمی کند. این یکی از مسائلی است که ثبت شده و اعلام شده است و در آن بحثی نیست که برائت فقط نفی تکلیف دارد.

اشکال و جواب

اگر نفی تکلیف دارد و هیچ گونه نفی اثباتی ندارد ما چرا می گوییم که مفاد اصل شرعی حکم ظاهری است؟ این نفی و عدم اثبات با این اثری که ما درباره اصل شرعی عملی قائل هستیم و می گوییم اصل عملی شرعی موجب اثبات حکم ظاهری می شود به چه صورت می توانیم تطبیق بدهیم؟ در جواب از این اشکال گفته می شود که منظور از نفی تکلیف همان نفی مشقت و الزام است که منت و امتنان می آورد و برائت که رفع هست برائت یعنی تعبیر دیگر از رفع، رفع تکلیف که هست طبیعتا اثبات تکلیف نیست اما در احکام شرع دقت کنید اثبات حکم هم تحت پوشش حکم شرعی قرار می گیرد و نفی حکم هم در قلمرو احکام شرع قرار می گیرد. شرع می تواند حکم به ایجاب بدهد و می تواند حکم به نفی و رفع بدهد. رفع یا نفی تکلیف یک حکم و دستوری است که از سوی شرع صادر می شود. بنابراین حکم ظاهری شرعی یعنی عدم وجوب یعنی عدم حرمت که مفاد برائت است.

سوال:

پاسخ: مثلا می گوییم در محاکمه و در مرافعه این شخصی که متهم بود حکم صادر شد که مسئولیت ندارد و مجرم نیست. این حکم است، حکم به عدم وجوب و حکم به عدم حرمت از سوی شرع حکم است نه تکالیف خمسه. فرق است بین حکم و تکالیف. حکم شرع است.

مثبتات برائت حجت است

امر هفتم: مثبتات برائت اعتبار دارد. شنیده ایم علی الاجمال که فرق بین امارات و اصول این بود که اصول مثبتاتش حجیت ندارد و امارات مثبتاتش هم حجیت دارد. این مطلب منظور از اصول فقط استصحاب شرعی است. سرّ اینکه چرا استصحاب مثبت حجیت ندارد، اختصاص دارد عدم حجیت و اعتبار اصل مثبت به استصحاب شرعی که حدیث «لا تنقض» امر به تعبد کرده است نسبت به چیزی که خلاف وجدان است. شک وجدانی است، شک لاحق وجدانی است امر به تعبد کرده است که این مستصحب مشکوک مشکوک نیست و متیقن است. چون تعبد بر خلاف یک امر وجدانی هست و در صورتی که صریح شرع تعبدی امر بکند ما متعبدیم و فقط به آن محل تعبد اکتفاء می شود از حدود تعبد هیچ گونه کاری خارج از آن نمی تواند از پیش ببرد. اما در اصاله البرائه چنین چیزی نیست. یک حدیث معتبر یک قانون کلی بیان می کند قانون کلی این است که هر کجا علم به تکلیف نداشتید تکلیفی نیست تعبدی نیست خلاف وجدان نیست وجدان هم درک نکرده که تکلیف است. وجدان شک دارد. بنابراین امر به تعبد نیست حکم ثابت است که عدم مسئولیت در مواردی که شک به تکلیف الزامی داشته باشیم. روی این اساس لوازمش هم می تواند معتبر و دارای اعتبار باشد. مثلا لازم برائت اثبات اباحه، می گوییم دیگر واجب نیست پس واجب که نبود حرمت هم که نیست به طور طبیعی لازمه اش می شود که مباح باشد. این هم از احکام ظاهریه می شود و اباحه ظاهریه.

دو منظوره بودن برائت

امر هشتم: نفی احتیاط. ما در بحث برائت و احتیاط به این گونه بحث می کنیم که برائت وقتی ثابت می شود که ادله اش کافی باشد و ادله وجوب احتیاط را هم رد کند. و الا اگر احتیاط واجب شد دیگر زمینه برای برائت باقی نمی گذارد. بنابراین ادله برائت دو منظوره است از یک سو برائت را ثابت می کند و از یک سو دلیل وجوب احتیاط را رد می کند در این صورت برائت اعتبارش کامل می شود. اما نکته ای که اینجا اضافه می کنیم برائت که اعتبارش ثابت هم بشود و پس از اثبات برائت و نفی وجوب احتیاط پس از این نتیجه که برائت ثابت هم بشود ثبوت برائت نفی احتیاط نمی کند. یعنی احتیاط مستحبی سر جای خودش باقی است. به اعتبار دیگر حسن احتیاط ذاتی احتیاط است. آن حسن ذاتی که احتیاط دارد به قوت خودش باقی است. آدم در جایی که شک در تکلیف دارد برائت می گوید تکلیف نداری اما اگر احتیاط می کنی احتیاط عمل صالح حسنی است، حسن احتیاط باقی است. شما می گویی حرجی و عسری می شود و مشکل پیدا می کند. اولا رفع تکلیف در جاهای خاصی است و احتیاط هم در جای خاصی. هر موردی به طور خصوص باید ملاحظه بشود. اگر در یک مورد خاصی احتیاط موجب عسر و حرج شد از باب احتیاط از منظر احتیاط قبح پیدا نمی کند بلکه از جهت عسر و حرج منع می شود. از جهت احتیاط مانعی در کار نیست. منع از جهت عسر و حرج وارد می شود.

ص: ۵۰

سوال:

پاسخ: در مکلف به مجرای احتیـاط واجب است و حتی شک در تکلیف جا برای احتیاط است. گفتیم شـیخ از تقسـیم مورد و توضـیح مورد بین تکلیف و مکلف به در اصول عملیه عـدول کرده است گفته است حکم مشـکوک یـا قابلیت احتیاط دارد یا ندارد. جوابش را که گفتیم که شک در تکلیف هم احتیاط کار ممکنی است لذا شیخ از آن تقسیمی که به اعتبار مورد داشت تکلیف و مکلف به در ابتدای اصول عملیه عدول کرد.

امر نهم: بـافت حـدیث و شـاکله ترکیب در اینجـا می بینیم که شـاکله طوری است که می فرمایـد «رفع عن امتی مـا لا یعلمون» یعنی شک رفع شـده، «رفع ما أکرهوا» رفع به موضوع تعلق می گیرد، «لا یعلمون» آدمی که نمی دانـد خب نمی داند «رفع» که رفع نمی کنـد. «رفع مـا اکرهوا» این چه تعـبیری است؟ یـک تعـبیر بلاـغی است که در نصوص هم داریم در بلاـغت هم تعـبیر درستی است که می گوینـد نفی حکم به لسـان نفی موضوع. مثل اینکه می گوینـد نفی حکم به لسان نفی موضوع مثل «لا ربا بین الوالـد و الولـد» ربا که هست موضوع رباست، نفی حکم است حرمت ربا به لسان نفی موضوع که خود ربا باشـد. خود ربا که زیاده گیری که هست که هست. بنابراین بافت یک بافت بلاغی هست درست بـدون هیچ تقدیر و در نصوص و در بلاغت و اشـعار بلاغی امثال زیادی دارد، نفی حکم به لسان نفی موضوع. مثلا می گوییم این اسب نیست، منظورتان این است که این اسب قابل رکوب را نـدارد نقل مسافر و جا به جایی را ندارد نفی می کنیم حکم را به لسان نفی موضوع. یا این ماشـین نیسـت ماشـین است برای اینکه حکمش را نـدارد الاـن نمی توانـد مسـافر را ببرد جا به جا کنـد. این یک اصـطلاح متـداول بین عرف بلاغی و متعارف است که لـذا می رسـیم ان شاء الله در دلالت که محقق نائینی می گویـد دلالت فی غایه الظهور. چون بیان از این قبیل است.

ص: ۵۱

رتبه حدیث رفع

امر دهم: رتبه حدیث رفع. ممکن است به ذهن تان این سوال بیاید که ما گفته بودیم رتبه اصل متاخر از اماره است و اصول وقتی است که دلیل فقاهتی به کار برود و دلیل اجتهادی نصوص و امارات نداشته باشیم. نصوص معتبر از امارات خودش است. حدیث رفع حدیث معتبر چطور می شود که این الان رتبتاً متاخر بشود در حالی که قطعا می گوییم برائت وقتی است که دلیلی نداشته باشیم. جواب: ظرف این حدیث ظرف شک است، ظرف شک در حکم واقعی است. در وضعیت ظرف شک رتبه به طور طبیعی رتبه متاخر و پایینی است اگر علم به احکام نداشتیم. شک داشتیم در این ظرف شک حدیث معتبر می گوید «رفع ما لا یعلمون». این ده تا مورد از امور مقدماتی به فقه حدیث برائت بود.

دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت ۹۵/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت

درباره امام حسین (ع) و محرم

عظم الله لکم الاجر. خداوند توسلات و تعزیه ها و منبرهایی که رفتید از همه شما خدا قبول کند. توفیقی بود عزاداری را خوب برگزار کردند مومنین، خداوند به توفیقات شان هم بیافزاید و سعادت دارین نصیب شان بکند ان شاء الله. یکی از خوبی ها این بود که هرچند در تمام دنیا مراسم بود ولی باشکوه ترین مراسم خب اصلش کربلا بود دوم هم در مجموع مشهد و شهرستان ها بود. که بسیار با شکوه و بسیار با وضعیت الحمد لله در سرتاسر دنیا برگزار شد. هرچند متاسفانه در بعضی از کشورها تروریست ها هم عملیات انتحاری داشتند. در افغانستان و نیجریه این افراد از خدا بی خبر تلفاتی هم داشتند که ما معتقدیم آنها که به شهادت رسیدند الان در محضر مولی هستند سعادت داشتند با این تفجیرات مجالس با شکوه تر می شود نه اینکه صدمه ای ببیند. و در کل ما در دنیا الان وضعیتش خیلی تغییر کرده، تغییرات دنیا عجیب است و بعد هم در این وضعیت تغییرات مذهب اهل بیت در دنیا سایه گستر شده است و گسترش هم به وسیله محرم. همان که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فرمود که محرم و صفر است که اسلام را زنده کرده است. الان در دنیا آقای محمد مهدی از آلمان گفت یک موسسه بسیار پر توان و پر قدرتی است اینها برای مسیحیت تبلیغ می کنند اعلام کردند که ما تمام سال زحمت می کشیم می آوریم مردم را تا برسانیم به وادی مسیحیت، یک مرتبه محرم شد محرم شروع شد دوباره می گردد. این پیام عاشورا مراسم سید الشهداء. یک سوال علمی هم جواب بگویید سوال این است که چرا محرم خاموش نمی شود؟ اینکه نمی شود، چرا هر سال بیشتر می شود؟ این چرایش چیه. خب مردم براساس فهم خودشان مردم عوام بعضی ها می گویند چون مظلومیت خیلی زیاد بود چون کل هستی اش را سید الشهداء برای خدا داد برای آزادی قیام کرد. این را دانشمندی آقای شیخ مهدی آصفی که آدم محقق و نویسنده ای بود او در جلسه ای جواب این سوال را این جوری گفت فرمود که قیام سید الشهداء که خاموش نمی شود برای این است که کارهایی انجام داده است سید الشهداء همه اش زیبا بوده، همه زیبا بوده طبق فطرت بوده فطرت از بین نمی رود همیشه بوده. کاری انجام شده و مقتضای فطرت. این فرمایش ایشان بود شاید در جمع محققین بهترین جواب این گفته باشد

ایشان. جواب های دیگر گفته می شود که یکی از جواب های دیگر این است که امام حسین که قرآن ناطق است قرآن معجزه اش چه جوری است؟ برای هر قشری بالاترین مطلب را مطابق آن قشر می گوید. مثلا «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم» (۱) این را از دید فلسفه می گوید احسن تقویم چیه، از دید علم می گوید، از دید فیزیک می گوید و از دید زیبایی می گوید. «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (۲) آن هم برای علم می گوید بله خزان می رسد، برای فلسفه می گوید که حرکت قهقرایی می رسد، برای عرفان می گوید از یک وادی به یک وادی دیگری می گوید. هر قشری را به بهترین شکل جواب می دهد. سید الشهداء مثل امیرالمومنین که قرآن ناطق است فراموش که نمی شود برای اهل جهاد بهترین درس جهاد، برای اهل عرفان بهترین درس عرفان که در آخرین جمله ها می فرماید «صبرا علی بلائک» آخرین اوج عرفان است. برای عبودیت که تیر از طرف دشمن می آید می ایستد نمازش را می خواند. برای عطوفت و عواطف چه برخوردی، امر به معروفش آخرین مطلب به چه صورت. از لحاظ سیاسی زیر بار ظلم نرفتن به هر قیمتی شده است. یعنی هر قشری که شما در نظر بگیرید جهادی، سیاسی، فرهنگی، عبادی، عرفانی هر قشری را هر بخشی را که در نظر بگیرید عاشوراء مناسب با آن درس اول را گفته است. این توجیه دوم. این هم برای اهل منبر خیلی خوب است و برای کسانی که می خواهند مسائل را توجیه کنند خیلی خوب است. اما تحقیق این نیست، اینها جواب های خوبی است مخصوصا این دو جوابی که گفتم می شود گفت جواب های خوبی است. اما تحقیق این است که قیام سید الشهداء که از بین نمی رود و روز به روز بهتر می شود به اصطلاح امروز یک تجربه دینی است. یک معجزه الهی است با معادلات نمی خواند هیچ معادله ای جواب نمی دهد. هر معادله ای که در نظر بگیرید جوابگو نیست. معجزه هست و عینی آنکه شنیده اید که حسینی البقاء است دین، یک معجزه باقی است. آنکه «فی قلوب مومنین حراره» آن یک معجزه است نه عاطفه است نه فلسفه است و نه علم، یک معجزه است. جواب اصلی اش این است. امکان ندارد امکان ندارد این همه جاذبه را معادلات جواب بگوید بعد از تقریبا هزار و چهارصد سال. اشکی که می ریزد مردم برای بهترین عزیزش دو جلسه بیاید خسته می شود تمام می شود دیگر. اما برای امام حسین هر سال که می رسد تا می گوید کشتی شکست خورده میدان کربلا تکان می خورد. هر سال پای جلسه روضه سید الشهداء چندین نفر در اثر گریه فوت می شوند. خودم شاهد بودم در جلسه مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی یکی از علمای نسبتا متشخصی بود نجف رفته و فاضل و محقق هم بود. ایشان پای روضه آنقدر اشک ریخت که همان جا در اثر گریه حالت طبیعی اش از بین رفت و افتاد و فوت شد. یک چیز عجیبی است. با معادلات نمی خواند، جواب اصلی را گرفتید یک معجزه است الی ما بقی الدهر، و تا بلندای ابدیت و تا بلندای اسلام هست که هست. چند بیت شعری هم آورده ام یک کمی اش را بخوانم برایتان.

۱- تین/سوره۹۵، آیه۴.

۲- تین/سوره۹۵، آیه۵.

پرتوی نور خداوند قدیم ازلی، میوه قلب رسول است حسین بن علی،

آن حسین است که سالار جهان عشق است، رمز آزادگی و راز نهان عشق است، دید اهل ولایت که حقیقت بین است، می شناسد که تولای حسینی دین است،

اهل ایمان و عمل از ره حق غافل نیست، هر که از راه خدا کج برود عاقل نیست، برق چشمک زن کیوان که نشان خطر است، راه و رسمی است که از کربلا در گذر است.

هر که دارد به دلش شور و نوا بسم الله، هر که خواهد سفر کرب و بلا بسم الله.

در سفرنامه دل بار و بر محمل نیست، سختی راه برای عرفاء مشکل نیست.

آنچه در ذکر حسین بود منادای نداء یاد حق بود خدا بود خدا بود خدا.

حیرت ظلم شکست و قفس کفر درید، لعنت دائم و نفرین همیشه به یزید.

تا ابد شمع شبستان مرام است حسین، به خدا بر همه خلق امام است حسین.

سه بخش

بعد از آنکه گفتیم حدیث رفع از لحاظ سند اعتبارش کامل است صحیحه حریز بن عبدالله از امام صادق از جدش رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند که منبع اولش خصال صدوق است منبع دوم و در دسترس ما کتاب وسائل است. سند هم صحیح است و هم مشهور و هم معمول به. از اتقان فوق العاده ای برخوردار است. این سند به برکت این قرائن می شود در عداد متواترات ملاکاً. ملاکاً یعنی متواتر سیاقاً متواتر روایتی است که کثرت طرق دارد و کثرت همراه با صحت. ملاک تواتر حصول قطع به صدور حدیث. گاهی یک روایت صحیحه هم با قرائن و با شهرت و با عمل اصحاب ملاکا در سطح تواتر قرار می گیرد. چون که علی التحقیق حدیث رفع از آن احادیثی است که می توانیم بگوییم قطع به صدور آن وجود دارد قطعی الصدور است. در این رابطه بحثی نداشتیم و کامل شد. بخش اول که سند بود گفته شد. بخش دوم دلالت: درباره دلالت یک عنوانی را به طور کلی برای شما اعلام بکنیم و بعد هم مختصری شرح بدهم. عنوان کلی از این قرار است که تمامی محققان و صاحب نظران اصول طبق تتبعی که حقیر انجام داده است از صاحب فصول یا صاحب قوانین که قدمای اصول به حساب می آیند و بعد هم از شیخ انصاری و محقق خراسانی و تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر و امام خمینی قدس الله انفسهم الزاکیات و غیرهم تمامی این فقهاء و این صاحب نظران همه شان نسبت به دلالت حدیث رفع بر برائت متفق القول هستند می فرمایند که حدیث رفع دلالتش بر اعتبار برائت کامل است. یک نفر از محققین و صاحب نظران نداریم که در دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت اشکال بکند. اما بحث واشکالی که وجود دارد در وجه دلالت یا نحوه دلالت است که با دقت های اصولی، با قدرت های محققانه هر کدام توجیه دقیق و تحقیقی در جهت دلالت حدیث بیان کرده اند که ما اگر خواستیم بگوییم خذ الغایات واترک المبانی که مطلب تمام است ولی چون دأب این است و هم ذکر وجه نکته ها دارد که برای ما مفید است اجمالاً باید تعرض بکنیم. در جهت دلالت توجه کنید قبل از که وجه دلالت را توسط فقهاء و صاحب نظران به طور تفصیلی بیان بکنیم مطلبی را یادآور بشویم که در حقیقت یک طرح کلی در جهت دلالت است.

طریق کلی در جهت توجیه عبارت حدیث رفع

به طـور عمـده دو طریق توجیهی در این راسـتا وجود دار دکه این دو طریق منسوب است به شـیخ انصـاری و محقق خراسـانی. یعنی برجسـته سازی توسط این دو علم دهر اصولی شـده است. طریق اول التزام به تقـدیر یا التزام به حذف و تقدیر. طریق دوم عدم التزام به حذف و تقدیر و اسـتفاده از طریق بیان کنائی. طریق اول که عبارت است از التزام به تقدیر اگر در قاعده لا ضـرر گفته بودم که همان اختلافی که شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره قاعده لا ضـرر داشت. که شـیخ انصاری می فرماید «لا ضرر» بایـد به تقـدیر بگیرد کلمه ای را تا معنا درست بشود. بایـد بگوییم «لا حکم ضـرری» اگر تقدیر نگیریم معنا درست نمی شود و لا ضرر خلاف واقع می شود. ضرر در واقع وجود دارد می گوید «لا ضرر» خلاف واقع است. پس باید یک کلمه ای به تقدیر بگیریم تا معنی درست بشود.

دلالت اقتضاء

این تقدیر گرفتن را در اصطلاح اصول چه می گویند؟ این دلالت یکی از دلالت هایی که مختفی است که دلالت اقتضاء است که در اصول آمـده. منظور از دلالت اقتضاء این است که بیان و عبارت در ساختاری باشـد که اگر کلمه ای را به تقدیر نگیریم معنا درست نمی شود. صـحت معنا اقتضاء می کنـد که کلمه ای را به تقـدیر بگیریم. این اقتضاء از اینجا می اید «صـحه المعنی تقتضـی التقـدیر» از این جهت می گویند دلالت اقتضاء. لذا در لا ضـرر و حدیث رفع که «رفع الخطأ» خطا رفع شده است، خطا که هست. ضـرر که هست. معنا درست نمی شود. صـحت معنی مقتضی است که کلمه ای را به تقدیر بگیریم بگوییم «لا حکم ضرری» آنجـا هم بگوییم «لاـ اثر للخطأ، لا اثر لما لا یعلمون» یا «لا مواخـذه». پس در حـدیث رفع که نمی شود معنا را به ظاهر لفـظ تطبیق بـدهیم و الا خلاف واقع می شود. خطا در واقع نیست خلاف واقع است. بایـد یک کلمه به تقـدیر بگیریم. آنکه به تقدیر می گیریم یا آثار است و یا مواخذه است. این طریق طریقی است که «سـلکه شیخ الانصاری». اما طریق دوم کنائی، ملتزم می شویم که سیدنا الشهید صدر می فرماید اصل عدم تقدیر است.

سوال:

پاسخ: در نحوه دلالت این تعابیر اختلاف دارند. شیخ انصاری نظرش این است که براساس دلالت اقتضاء باید قائل به تقدیر بشویم، لفظ لفظ ظاهری باشد کنائی نباشد اما محقق خراسانی می فرماید که طریق که در این گونه از تعابیر وجود دارد طریق کنائی است نیاز به تقدیر نداریم. همین تعبیر موجود است.

نفی حکم به لسان نفی موضوع

در مقدمات گفته بودیم این تعبیر را می گوییم عبارت است از نفی حکم به لسان نفی موضوع. در اصطلاحات زیاد است از جمله «لاـ ربا بین الوالد و الولد» که ربا هست نفی حکم ربا به لسان نفی موضوع، تعبیر کنائی و بلاغی و درست و متناول و ظهور دارد نیاز به تقدیر نداریم. بنابراین در رفع الخطأ همین طور می گوییم نیاز به تقدیر نیست که بگوییم اثر خطأ یا آثار خطأ بلکه می گوییم «رفع الخطأ» خود خطأ رفع شده است منظور از رفع خطأ رفع اثر خطأ است. نفی حکم به لسان نفی موضوع، این دو طریقه ای است در جهت استفاده از عباراتی که از این سنخ هستند مخصوصا درباره استفاده از متن حدیث رفع. حالاـ شرح این دو طریق کدام یکی از این دو طریق را می توانیم ملتزم بشویم؟ در نتیجه این دو تا طریق به یک نتیجه منتهی می شود که در قاعده ضرر هم این حرف را گفتیم در آخر نتیجه یکی است اما هر دو یک طریق علمی و تحقیقی است که احیانا با موارد دیگر فرق بکند که اگر ما برخوردیم به چنین تعبیری بگوییم دلالت اقتضاء است یا دلالت کنائی است شرح مسئله ان شاء الله فردا.

اقوال درباره استدلال به حدیث رفع بر برائت ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال درباره استدلال به حدیث رفع بر برائت

صاحب نظران اصول قدس الله انفسهم الزاکیات از محقق قمی تا سیدنا الاستاد آرائی دارند با طریقت های مختلف که همه منتهی می شود به یک نتیجه و آن این است که می گویند حدیث رفع دلالتش بر اعتبار برائت کامل است. صاحب نظران به طور کلی کسانی که به طور مشخص اظهار نظر کرده اند از این قرار است:

صاحب قوانین: نتیجه رفع مواخذه اباحه است

۱. محقق قمی می فرماید: حدیث رفع «رفع عن امتی تسعه... ما لا یعلمون» یعنی رفع مواخذه که مساوی است با اباحه شرعیه. طبق بیان این محقق دلالت حدیث بر رفع مواخذه امر واضحی است و نتیجه رفع مواخذه هم می شود اباحه شرعیه. «رفع ما لا یعلمون رفع المواخذه عما لا یعلمون» یعنی مباح است. این رأی محقق قمی بود. ۲. صاحب فصول می فرماید: از ادله راعیه دال بر اعتبار برائت حدیث رفع است. یعنی دلالت دارد یک امر مسلم و واضح اعلام کرده است بدون شرح، شرح جایی می طلبد که وضوح و ظهوری در کار نباشد. اگر بیان واضح و ظاهر قریب به نص باشد دیگر نیاز به شرح و استدلال نیست. ۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره حدیث رفع براساس دلالت اقتضاء باید یا مواخذه به تقدیر گرفته شود و یا آثار. چون که خود متن بدون تقدیر معنا ندارد. دلالت اقتضاء یعنی صحت معنا اقتضاء می کند تقدیر گرفتن را. چون که حدیث رفع با عناوین دیگری که در این حدیث آمده است براساس وحدت سیاق ترتیب به گونه ای است که اگر تقدیر نگیریم معنا درست در نمی آید. مثلا «رفع الخطا، رفع النسیان» نسیان که رفع نمی شود معنا درست نیست خلاف واقع است باید یک شئ ای را به تقدیر بگیریم بگوییم آثار نسیان یا بگوییم مواخذه رفع می شود. بنابراین براساس دلالت اقتضاء به تقدیر بگیریم.

ص: ۵۶

سه احتمال در تقدیر

بعد می فرماید: احتمالات در تقدیر سه تاست: احتمال اول این است که جمیع آثار به تقدیر گرفته شود. «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع شده است همه آثار «ما لا یعلمون» وضعاً تکلیفاً و عقوبتاً. و همین طور درباره عناوین دیگر که «ما اضطروا و ما استکرهوا». احتمال دوم در تقدیر این است که بگوییم که آنچه که مقدر باشد اظهر خواص، اظهر آثار آنکه ظاهرترین اثر «ما لا یعلمون» است مرتفع است. مثلاً درباره مایع مشکوک به خمر اظهر آثارش که مرتفع است حرمت مرتفع است. و اما آثار دیگرش در قلمرو رفع قرار ندارد. احتمال سوم در مورد تقدیر گرفتن در حدیث رفع عبارت است از تقدیر گرفتن مواخذه. «رفع المواخذه عما لا یعلمون» وانگهی می فرماید که احتمال اول در تقدیر که تقدیر جمیع آثار، احتمال اول اقرب به معنای حقیقی رفع است که این رفع که صدق حقیقت بکند یعنی رفع همه می شود رفع حقیقی. و الا بعضی آثار رفع بشود و بعضی

آثار رفع نشود باید تجوزی یا دلیل بر تفکیک پیدا بکنیم. تقدیر اول اقرب به معنای حقیقی است. و می فرماید تقدیر سوم یا احتمال تقدیر سوم که مواخذه را در حدیث رفع به تقدیر بگیریم می فرماید این احتمال اقرب است از احتمال اول عرفاً. منظور از عرفاً عرف خاص است. عرف آنهایی که آشنا به بحث کلام هستند. مواخذه و عقاب از سنخ کلامی است کسی که در آن قسمت از اهل عرف باشد بگوییم «رفع» یعنی «رفع المواخذه عما لا یعلمون». این اقرب است عرفا. چون که در بحث بگویید رفع مواخذه عرفا، عرف کجا مواخذه را می فهمد؟ جوابش را دادیم که عرف خاص است. و بعد می فرماید که اظهر است از احتمال ثانی که احتمال تقدیر اظهر آثار. بعد یک «نعم» و یک استدراکی دارد که در آن استدارک اشاره می کند که در این حدیث رفع مواخذه تنها منظور نظر نیست.

ص: ۵۷

حدیث خالد برقی

استدراک ایشان عبارت است از تمسک به یک حدیث صحیحه ای که مرحوم احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب محاسن نقل می کند که این صحیحه دلالت دارد که در حدیث رفع فقط مواخذه مرفوع نیست. سند از این قرار است: عنه عن ابیه، عنه یعنی احمد بن محمد، عن ابیه یعنی محمد بن خالد برقی، عن صفوان بن یحیی و عن احمد بن محمد بن خالد ابی نصر بزنطی، روایت صحیحه و عالی السند. عالی السند یعنی راوی ها صحیح اند و توثیق خاص دارند و سند کوتاه است قریب به معصوم است و واسطه دو تا یا سه تا بیشتر لازم نیست. معمولا عالی السند روایاتی که از امام رضاست چون عصرش نزدیک است و امام عسگری، عالی السند معمولا از این دو امام است. احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی جمیعا عن ابی الحسن علیه السلام «قال سألته» بزنطی می گوید سوال کردم از آقا امام رضا علیه السلام. مضمره بزنطی از آن مضمره هایی که مصرحه به حساب می آید چون بزنطی غیر از امام رضا از کسی نقل نمی کند. «سالته عن الرجل یستکره علی الیمین فیحلفه فی الطلاق و العتاق و صدقه ما یملک أیلزمه ذلک» از آقا سوال شد که مردی مورد اکراه قرار گرفته است اکراه یعنی توعید شده است که اگر این کار را نکنی این چنین مجازات می شوی. فرق بین اکراه و اجبار این است که اکراه سلب اراده نمی کند ولی توعید دارد اجبار آن است که ممکن است توعیدی در پی نداشته باشد ولی اراده مسلوب است. «یستکره» اکراه می شود بر اینکه قسم بخورد به طلاق و عتاق و صدقه ما یملک خودش آیا این یمین الزام آور است؟ «فقال علیه السلام لا» نه الزام آور نیست. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطاوا». (۱) امام رضا استشهاد می کند به کلام پیامبر اعظم که فرمود «رفع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لا یطیقوا و ما اخطاوا». خطأ و کار طاقت فرسا و کار از سر اکراه رفع شده است. این حدیث شریف می دانیم که دلالت دارد به کل وضوح که اینجا منظور رفع مواخذه نیست رفع انعقاد این عقود و ایقاعات است. طلاق و عتاق و صدقه هر سه از ایقاعات است. منظور عدم صحت این ایقاع است نه عدم مواخذه، با حدیث با سند صحیح این مطلب را برای ما اعلام کرد که مواخذه به تنهایی نمی تواند در تقدیر باشد علی الاقل یا بگوییم از اساس مواخذه در تقدیر نیست یا علی الاقل مواخذه به تنهایی در تقدیر نیست.

۱- محاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج۲، ص۳۳۹، کتاب العلل، ح۱۲۴.

سوال:

پاسخ: «وضع» در حدیث به معنای «رفع» است. و شیوه استدلال به این حدیث از این قرار است که اگر بگوییم در حدیث رفع که اینجا امام رضا سه فراز از فرازهای حدیث رفع را آورد استدلال این است که «ما اکرهوا، ما لا یطیقوا، خطأ» در حدیث رفع است. اینجا گفته است که این سه تا مرفوع است بعد رفع این سه مورد را که اینجا تطبیق کرده است به رفع مواخذه نیست به رفع آثار است. پس بنابراین آن احتمالی که به تقدیر بگیریم مواخذه را فقط براساس این حدیث قابل التزام نیست که مفاد این حدیث رفع اثر است نه رفع مواخذه. البته شیخ انصاری این حدیث را توجیهی هم می کند منتها محقق خراسانی به همین مقدار اکتفاء می کند که از این حدیث استفاده می شود که رفع مواخذه ای در تقدیر نیست بلکه رفع آثار مضمر و مقدر است. و در ادامه شیخ انصاری می فرماید که نکته دیگری که ما را کمک می کند بر اینکه منظور از تقدیر تقدیر آثار باشد نه مواخذه به تنهایی این است که این حدیث حدیث امتنانی است و امتنان هم امتنانی است که منت برای امت خاتم است. اگر رفع مواخذه باشد که متناسب است با عنوان هایی مثل خطأ و نسیان آن رفع مواخذه یک حکم عقل است عقل حکم می کند که مولی چنین مواخذه نمی کند دیگر رفع مواخذه که عقلی بود منت و امتنانی نمی شود. بنابراین می شود بگوییم که منظور از تقدیر رفع آثار است یا رفع عموم آثار. یکی از جاهایی که گفته می شود نظر شیخ انصاری در هاله ابهام هست اینجاست. البته این ابهام خیلی مشکل ساز نیست نتیجه را اعلام می کند که دلالت کامل است. (۱) ولی در بحث تقدیر هر وجهی که می گوید اشکال می کند نهایتاً معلوم نمی شود که نظر شیخ این شد که آثار را به تقدیر بگیریم یا مواخذه را به تقدیر بگیریم. و اما آنچه که احتمال می دهیم این است که به تقدیر گرفتن جمیع آثار به عنوان احتمال اول نفی کرده و اقرب الی المعنی الحقیقی گفته. شاید رأی شریف شان بر این باشد که در تقدیر آثار است.

ص: ۵۹

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج۲، ص۲۹.

رفع ایجاب احتیاط

سوال:

پاسخ: یک مطلبی دارد در ضمن و یک نتیجه ای دارد در نهایت. مطلبی که صاحب نظران هم اعلام می کنند می فرمایند که منظور از رفع در حدیث رفع که می گوییم «رفع ما لا یعلمون» اگر شبهه تحریمیه بود مثلا شرب توتون در اینجا منظور از رفع تحریم یا رفع حکم رفع ایجاب احتیاط است. رفع شده است ایجاب احتیاط. بنابراین منظور از رفع اثر رفع ایجاب احتیاط است. در نهایت هم نتیجه اعلام می کند که دلالت حدیث رفع بر برائت کامل است. رأی ایشان با همین اختصار و توضیحی که بیان شد کامل شد.

نظر محقق خراسانی

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت حدیث رفع به طور مشخص منظور از «رفع ما لا یعلمون» رفع الزام مجهول واقعی است فعلاً و ظاهراً. گفته بودیم که در برائت که رفع حکم الزامی است. و بعد این حکم مجهول است واقعش مجهول است الان که رفع می شود رفع فعلی گفته است. منظور از فعلی آن فعلی مراتب چهارگانه احکام نیست که اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز باشد. بلکه منظور از این فعلی ظاهری است. رفع حکم ظاهراً از حکم واقعی. یعنی حکمی که در واقع هست هر چه هست ظاهرا مرتفع است. چون تسهیل و امتناناً تکلیف ما لایطاق نیست.

اشکال و جواب

و بعد می فرماید «و لا مواخذه فیه قطعا» مواخذه ای هم در کار نخواهد بود قطعا. خودش یک اشکال می کند و یک جواب می دهد، اشکال این است که مواخذه که اثر شرعی نیست اثر شرعی قابل رفع است مواخذه و رفع مواخذه یک حکم کلامی عقلی است اصلا در قلمرو رفع و وضع قرار نمی گیرد. از سوی دیگر هم اثر مستقیم تکلیف مجهول نیست ما به چه صورت می توانیم بگوییم که رفع حکم الزامی مجهول در واقع مرفوع است در عالم ظاهر و مواخذه ای در کار نیست قطعا. شما از کجا این مواخذه را قطعا نفی می کنید؟ نفی مواخذه را اگر عقلاً اعلام می کنید از بحث بیرون رفتید چون بحث ما در این است که حدیث رفع مواخذه را رفع بکند اگر می گویید مواخذه عقلا جا ندارد که حدیث رفع در کار نیست و اگر می گویید حدیث رفع مواخذه را رفع می کند که مواخذه اثر شرعی نیست تا حدیث رفع آن را رفع کند و بردارد. به عبارت دیگر اثر مستقیم مجعول شرع برای تکلیف مجهول مواخذه نیست. جوابش را فردا ان شاء الله.

ص: ۶۰

تحقیق در دلالت حدیث رفع بر برائت ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در دلالت حدیث رفع بر برائت

نظر محقق خراسانی

رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در ابتدا این شد که منظور از «رفع ما لا یعلمون» رفع الزام مجهول واقعی است فعلاً و ظاهراً. و بعد فرمودند که عدم مواخذه هم یک امر قطعی است به عنوان یک حکم عقل که مترتب می شود بر این رفع. این مطلب را که بیان فرموده اند در حقیقت دو اثر اعلام شده است: اثر اول رفع تکلیف مجهول واقعی فعلاً و ظاهراً. اثر دوم رفع مواخذه. منتها اولی به حکم شرع یعنی به مقتضای حدیث رفع و دومی به حکم عقل است. این مطلبی بود که با یک مقدار اضافات از بیان محقق خراسانی درباره دلالت حدیث رفع برداشت شد.

اشکال و جواب

اشکالی مطرح می کنند خود ایشان و بعد جوابی می فرمایند. اشکال این است که رفع مواخذه ای که اعلام شد هرچند ممکن است ملتزم بشویم که رفع مواخذه است ولکن رفع مواخذه رفع اثر شرعی نیست. چون مواخذه اثر شرعی نیست. مواخذه و عدم مواخذه یک حکم عقل کلامی است که در باب عقاب و ثواب بحث می شود. بنابراین رفع مواخذه را از حدیث رفع استفاده می کنید با واقعیت تطبیق نمی کند. جواب اشکال: در جواب از این اشکال می فرمایند که رفع مواخذه اثر است منتها اثر با یک واسطه. اثر بالواسطه هم به تعبیر دیگر «اثر الاثر اثر» اثر اثر یک شئ اثر آن شئ است. بنابراین می فرماید که رفع مواخذه مترتب می شود بر آن چیزی که اثر رفع تکلیف مجهول است که عبارت است از عدم وجوب احتیاط. حدیث رفع، رفع تکلیف مجهول اعلام می کند. و اثر آن یعنی اثر رفع تکلیف مجهول عدم وجوب احتیاط است. و عدم مواخذه مترتب است به عدم وجوب احتیاط. یعنی مترتب است بر اثر رفع تکلیف مجهول.

ص: ۶۱

سوال:

پاسخ: در بحث مقدمات گفتیم که عقاب اگر بود احتیاط است احتیاط اگر نبود عقاب نیست. پس نفی احتیاط در حقیقت نفی موضوع می کند از مواخذه. این تعبیر هم بد نیست اما ساده تر آن این است که حدیث رفع دلالت دارد بر رفع تکلیف مشکوک و نتیجه آن می شود عدم وجوب احتیاط و نتیجه عدم وجوب احتیاط عدم مواخذه است. پس عدم مواخذه با یک واسطه مترتب می شود به مدلول حدیث رفع.

اشکال و جواب دیگر

اشکال از این قرار است که خود محقق خراسانی اعلام می کند که شما که ترتیب قبلی را در نظر گرفتید و جواب اشکال را دادید آن ترتیب واقعی نیست. ترتیب رفع تکلیف مشکوک بود و بر آن مترتب می شد عدم وجوب احتیاط و بر عدم وجوب احتیاط مترتب می شد عدم مواخذه این ترتیب واقعی نیست. برای اینکه عدم وجوب احتیاط برخواسته از تکلیف مشکوک نیست. یعنی وجوب احتیاط برخواسته از تکلیف مشکوک نیست که عدم وجوبش مترتب بشود بر عدم تکلیف مشکوک. بلکه وجوب احتیاط مترتب است بر خود احتیاط. یک موضوع و محمول خود این جمله است «الاحتیاط واجب» وجوب مترتب بر خود احتیاط است نه مترتب بر تکلیف مشکوک. این ترتیب ترتیب واقعی نیست. پس وجوب احتیاط مترتب به خودش است که «الاحتیاط واجب». جواب: در جواب این اشکال می فرمایند که احتیاط دو جور است: ۱. احتیاطی که وجوبش نفسی است، ۲. احتیاطی که وجوبش وجوب طریقی است. و اما اگر احتیاط از نحوه اول باشد احتیاطی که وجوبش نفسی باشد شرع یک احتیاط را براساس ملاکی که دارد نفسا و خود احتیاط را واجب اعلام بکند. در این صورت اشکال وارد است که وجوب احتیاط محمول خود احتیاط است، موضوعش خود احتیاط است و محمولش هم وجوبش است. مثلاً احتیاطی که وجوبش نفسی باشد اولا در فقه بسیار کم و نادر است. در صورتی که ما بتوانیم پیدا بکنیم مورد اطاعت مولی و اطاعت والدین. که اینجا خود احتیاط نفسی واجب اعلام شود که فی نفسه ملاک و مصلحت است. در اینجا اعلام می کنیم که احتیاط واجب است و وجوبش برگرفته از خود اوست نه از چیز دیگر. اینجا دیگر در بحث ما هم اگر گفتیم احتیاط نفسی است اشکال وارد است که برگرفته از تکلیف مجهول و مترتبی به تکلیف مجهول نیست. و اما احتیاط، احتیاط به طور اغلب یا به طور طبیعی وجوب احتیاط وجوب طریقی است. منظور از وجوب طریقی این است که خود این وجوب نسبت به این عمل احتیاطی طریق می شود برای تحفظ بریک واقعی که در ورای آن قضیه است برای یک واقعی که در قلمرو احتیاط قرار دارد. چهار جهت نماز بخوانیم احتیاط است. این چهار جهت که خودش واجب نیست طریق است برای اینکه آن واقعی که استقبال هست محقق بشود. طریق است برای وصول به واقع، احتیاط طریقی و وجوب طریقی یعنی طریق وصول به واقع یا مطلوب واقعی. اگر احتیاط این جوری بود که قطعا به همین گونه هم است. در صورتی که احتیاط وجوبش طریقی بود اشکال مرتفع است. دیگر وجوب احتیاط مربوط به خود احتیاط نمی شود مربوط می شود به تکلیف نامشخص در واقع. برای وصول به واقع باید احتیاط بکنیم. موید این مطلب هم صحت استناد است. به این صورت که اگر کسی یک حرام مشکوکی را انجام داد و مخالفت کرد در صورتی که شبهه محصوره بود و احتیاط ممکن بود معارض هم نداشت مشکلی هم وجود نداشت عسر و حرجی، احتیاط واجب بود ولی حکم حرمت مشکوک. در این صورت اگر کسی آن حرمت مشکوکه اطراف علم اجمالی را انجام بدهد ممکن است بازخواست بشود که مگر احتیاط واجب نبود، چرا انجام ندادی؟ یعنی آن مخالفت حرام واقعی مورد عقاب قرار می گیرد به خاطر اینکه یک طریق داشتید، راه بسته نبود وجوب احتیاط طریقی داشتید چرا انجام ندادید؟ الان دیگر قبح عقاب بلا بیان دست ما را نمی گیرد. این دو تا سوال و دو تا جواب گفته شد.

سوال:

پاسخ: حدیث رفع است و اثر آن، در ادامه آثار حدیث رفع گفت که عدم مواخذه قطعا، اشکال که عدم مواخذه اثر شرعی نیست و جواب دادیم. و بعد اشکال شد که این اشکال دوم که مترتب بر جواب اول بود که ترتیب واقعی نیست. اما اینکه اثر مستقیم حدیث رفع که نص است عدم وجوب احتیاط است و عدم مواخذه مترتب به عدم وجوب احتیاط می شود بله اشکال مثبتی اینجا نیست. حالا۔ آنجا ممکن است اشکال و جواب تازه ای می گفتیم که می گفتیم اثر هست ولی این اثر در شکل استصحاب مثبت می شد. که جواب همان جوابی بود که گفتیم که مثبت بودن فقط اختصاص به استصحاب شرعی دارد. امارات و نصوص هم لوازم عقلی اش را ثابت می کند و هم لوازم عادی اش در آن رابطه شکی نداریم. در ادامه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که در حدیث رفع با نگاه به رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که در حدیث رفع مخصوصا «رفع ما لا یعلمون» نیاز به تقدیر نداریم.

عدم لزوم تقدیر در «ما لا یعلمون»

فرمایش ایشان از این قرار است که «ما لا یعلمون» یعنی حکم مشکوک، خود این حکم مشکوک از لحاظ شرعی قابل وضع و قابل رفع است نیاز به تقدیر نداریم. زمینه برای دلالت اقتضاء وجود ندارد. صحت دلالت اقتضاء این است که صحت معنا نیاز دارد به تقدیر گرفتن، نه نیاز به تقدیر نداریم.

سه احتمال در مورد صله

و برای توضیح مطلب گفته می شود که باید درباره کشف مقصود از صله توجه به عمل بیاید. کشف مقصود از صله یعنی آن حرف «ما» که در «ما لا یعلمون» آمده است صله است مقصود از آن صله چیست؟ آنچه از بیان محققان و صاحب نظران به دست می آید این است که درباره مقصود از صله در این حدیث سه تا احتمال وجود دارد: ۱. منظور از صله در «ما لا یعلمون» و امثالش و عدل هایش فعل باشد. فعل مکلف، «رفع ما اخطوا، رفع ما نسوا، رفع ما اضطروا» اینها فعل است دیگر، پس منظور از صله باید فعل باشد. به دلیل سیاق یا اکثریت مواردی که در سیاق قرار دارد فعل هستند اضطرار و اکراه و خطأ و نسیان اینها همه شان فعل اند. پس منظور از «ما» یعنی از صله در حدیث فعل است. «رفع» شرعاً فعل که در نه مورد محقق بشود. اگر این احتمال را در نظر گرفتیم باید برویم به سراغ تقدیر چون که «ما اخطوا» یعنی «رفع الخطأ و رفع الاضطرار». اینها که در واقع رفع نشده است اضطرار هست خطأ هست باید چیزی را به تقدیر بگیریم و الا معنا درست در نمی آید. این یک خصوصیت که در صورت احتمال اول نیاز به تقدیر داریم. و خصوصیت دوم مترتب بر احتمال اول این است که در این صورت حدیث رفع اختصاص پیدا می کند به شبهه موضوعیه. فعل یعنی عمل، عمل خارجی یعنی موضوع. و شامل شبهه حکمیه نمی شود. فقط بگوییم حدیث رفع اختصاص دارد به شبهات موضوعیه مثل قواعد فقه. که گفته بودیم که قواعد فقه اختصاص دارد به شبهات موضوعیه و اصول عملیه اختصاص دارد به شبهات حکمیه. این نکته بسیار ظریفی است که شبهه موضوعیه و حکمیه یک مایزی برجسته ای بین اصول عملیه و قواعد فقه این نکته است. ۲. احتمال دوم این است که منظور از «ما» موصوله در «رفع ما لا یعلمون» حکم بما هو حکم است فقط. ما درباره این «ما» موصول این جوری تلقی کردیم که «ما لا یعلمون» یعنی حکمی که نمی دانند «ما اخطاوا» یعنی حکمی که خطا کرده اند. «ما» موصولی می شود حکم. در این صورت که حکم شد مطلب درست

است نیازی به تقدیر نداریم. اما شمول این عنوان برای شبهه موضوعیه یک مقدار مشکل دارد اما شمول این احتمال بر شبهات حکمیه که واضح است. اما شمول آن بر شبهه موضوعیه نیازی به یک ملاحظه یا دقت دارد. ملاحظه باید در نظر گرفته شود تا اینکه حکم که منظور از «ما» موصول باشد شامل شبهه موضوعیه هم بشود. و آن نکته ای که اینجا می تواند به ما کمک کند این است که می گوییم منظور از حکم یا رفع حکم اعم از رفع خود حکم است یا رفع حکمی که متعلق به موضوع مشکوک است. هر دو مربوط می شود به حکم. بنابراین این احتمال دوم یک احتمالی است که تقدیر لازم ندارد و هر دو شبهه را هم شامل می شود. این احتمال را محقق خراسانی اعلام می فرماید که منظور از «ما» موصول یا براساس توسعه در اصطلاح که در اصطلاح اصول تصرف در اصطلاحات نحوی و ادبی به عمل بیاید بگوییم صله. اما در اصطلاح ادبیات «ما» موصول است و جمله بعدش هم صله است و ضمیر هم عاید است. و اما با تصرفی که اصول بکند بگوییم مائی که صله است که نتیجه اش در حقیقت صله است یعنی برقراری ارتباط. احتمال سوم این است که گفته شود منظور از «ما» موصول یا منظور از صله فعل و حکم هم فعل است و هم حکم. عیبی ندارد صله یا موصول یا «ما» موصول از مبهمات است مثل شیئ. یک سعه در حوزه و نطاق خودش دارد. شامل فعل هم می شود و شامل حکم هم می شود. روی این اساس ما می توانیم بگوییم که «ما» موصول در «ما لا یعلمون و ما لا یطیقون» شامل فعل و حکم می شود و تمام نه مورد بلا اشکال در پوشش قرار می گیرد و هیچ دغدغه ای درباره شبهه حکمیه و موضوعیه دیگر نداریم هر دو شبهه را فرا می گیرد. این رأی اعلام شده است که مربوط است به شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که شیخ انصاری این رأی را پذیرفته اند.

ص: ۶۳

نکته تکمیلی

محقق خراسانی پس از آنکه تایید می فرمایند که منظور از موصول حکم است می فرمایند که ما در «ما لا ـ یعلمون» نیاز به تقدیر نداریم. «ما لا یعلمون» یعنی حکمی که معلوم نیست. اصلا زمینه برای تقدیر وجود ندارد. اما در موارد دیگر مثل «ما اخطاوا و ما نسوا» در مثل آن موارد می گوید می شود تقدیر بگیریم. نیاز به تقدیر وجود داشته باشد چون در آن موارد رفع متعلق می شود به فعل، خود خطأ، خود اضطرار آنکه مرتفع نیست آنجا می شود به تقدیر بگیریم کلمه ای را ولیکن بر فرضی که در آن موارد به تقدیر مبادرت کنیم باید بگوییم که مواخذه به تقدیر نیست بلکه اظهر الآثار یا جمیع الآثار مضمر و مقدر است، به تقدیر گرفته می شود. «رفع ما اخطاوا» یعنی رفع آثار خطأ، «رفع ما اضطروا» یعنی رفع آثار اضطرار. این را به تقدیر می گیریم، به دو دلیل: دلیل اول رفع مواخذه یک حکم عقل است از آن پنجره خودش وارد می شود. ما نیازی نیست که از طریق حدیث رفع مواخذه را به تقدیر بگیریم. ترتب آن قطعی است قهری است که در بیان محقق نائینی شرح بیشتری می دهیم ان شاء الله. این یک دلیل، دلیل دوم هم همان صحیحه احمد بن محمد بن علی ابی نصر بزنطی که دیروز خواندیم. در آن صحیحه که آمده بود این مطلب که اگر کسی از باب اکراه یمین و طلاق و عتاق انجام بدهد این یمین و طلاق و عتاق محقق نمی شود. صورت الزام به خودش نمی گیرد. و تحقق ازلحاظ شرعی پیدا نمی کند. آنجا دیدیم که رفع مربوط می شود به رفع اثر طلاق، رفع اثر عتاق، رفع اثر یمین نه رفع مواخذه و آن بهترین موید بود که امام خودش استناد و استدلال کرده بودند. بنابراین در بقیه موارد غیر از «ما لا یعلمون» می توانیم آثار را در تقدیر بگیریم که بحث در آن موارد استطرادی است آنچه که برای ما نقش محوری دارد و جایگاه اصلی این است که ما «رفع ما لا ـ یعلمون» بفهمیم که دلیل برای برائت است. «ما لا یعلمون» رفع یعنی رفع حکمی که مجهول باشد در واقع، حکم مجهول واقعی فعلاً ـ و ظاهرا مرتفع است؟ امتنانا، به جهت منت بر عباد و کمک برای مکلف فعلا مرتفع است. یک وقتی اگر کشف شد واقع دیگر باید انجام بدهیم. تمام بیانات این دو علم اصول گفته شد، رأی سوم محقق نائینی ان شاء الله برای فردا.

نظر محقق نائینی در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق نائینی در دلالت حدیث رفع

سه مقدمه محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره دلالت حدیث رفع بر مطلوب مقدماتی را ارائه می فرمایند که به طور خلاصه از این قرار است: ۱. می فرمایند منظور از رفع در حدیث رفع، رفع تشریعی است نه رفع تکوینی تا زمینه برای سوال بشود که «رفع الاضطرار» که یک حالت تکوینی است و با جعل شرعی رفع نمی شود. «رفع الخطأ» که خطأ یک صفت تکوینی است و واقعیت ندارد در خارج از صفات و از حالات عارضه بر نفس است و آنکه با حدیث رفع ممتنع نمی شود. از اساس می گوییم رفع تشریعی است و اشکالی برنمی خوریم تا بگوییم رفع با واقع تطبیق نمی کند. ۲. مقدمه دوم این است که منظور از رفع در حدیث رفع اعم از رفع و دفع است. در مقدمات بحث گفتیم که منظور از دفع و رفع در اصطلاح حدیث فرق نمی کند. دفع و رفع را منطق فرق و تفکیک قائل شده است. لذا استدلال کردیم به حدیثی که «یدفع البلاء النازل». بعد می فرماید که دفع و رفع فرق نمی کند و فقط متعلق رفع مقتضی جعل است. یعنی در نه موردی که ضمن حدیث رفع آمده هر یکی از این نه مورد مقتضی جعل حکم و جعل اثر داشته است تا رفع به آن تعلق بگیرد اگر هیچ مقتضی نباشد از اساس طبیعتا رفع زمینه ندارد. بنابراین رفع یعنی رفع مقتضی جعل امتناناً و منتا علی العباد. ۳. مقدمه سوم این است که منظور از رفع آثار آثاری است که قبل از طروء و عروض عنوان ثانوی برای افراد مکلف مترتب می شود نه رفع آثار بعد از عروض عنوان ثانوی. مثلا اگر افطار صوم در ماه رمضان کفاره داشت که گفتیم کفاره اش نصاب شده از لحاظ شرعی که چقدر باید باشد کفاره عمد باشد که خصال ثلاثه دارد. آن را که گفته بودیم حکمی بود مترتب بر عنوان اولی. اما اگر کسی خطاً روزه اش را افطار کند آن اثر مرتفع است کفاره نیست. اما یک اثر خود خطأ دارد یک قضای احتیاطی. یا مثلا در قتل خطأ اثری دارد که کفاره بر عهده عاقله است قصاص نیست. خب کدام اثر برداشته می شود؟ خطأ آن اثری را برمی دارد که در حالت عمد مترتب می شد. قتل اثرش قصاص بود خطأً قصاص برداشته شد اما اثری که مال خودش است که کفاره بر عهده عاقله هست این را برنمی دارد اثر خودش را برنمی دارد یعنی اثر عنوان ثانوی برداشته نمی شود. مثال دیگر اضطرار، کسی مضطر شده است در حالت اضطرار مال مردم را مصرف می کند اینجا یک حکم مربوط است به قبل از این عنوان ثانوی و یک حکمی هم مترتب است بر این عنوان ثانوی. حکم قبل از عنوان ثانوی تصرف در مال غیر حرام و محرّم است. اضطرار این اثر را برمی دارد اما اثر خودش که مال مردم ضمان دارد ضمان را برنمی دارد. در کفایه الاصول هم این مطلب آمده که با این شرحی که دادیم الان به آنجا مراجعه کنید راحت برایتان روشن می شود که عنوان ثانوی که خود عنوان سبب آن حکم می شود رافع آن حکم نمی تواند باشد. و الا امر منتهی می شود به جمع بین نقیضین. مثبت و رافع، مثبت حکم می شود و رافع حکم. (۱)

ص: ۶۵

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۱۷۰.

سوال:

پاسخ: امتنـان اختصـاص دارد به حق الله، حق العبـد را نمی گیرد. در اضـطرار هم امتنـان است حرمت برداشـته شـده، یک نوع امتنـانی است گنـاه خیلی سـنگین است دوش آدم سبک شـده بخوریـد اسـتفاده کنیـد از امـوال مردم در حـالت اضـطرار بـاید ضمانش را و قیمتش را پرداخت کنیـد. بعـد می فرمایـد: پس از که این مقـدمات را مورد عنایت قرار دادید باید توجه کرد که حدیث رفع نسبت به این نه مورد متعلقات متعددی دارد و رفعش هم فرق می کند. متعلقات به این معنا که بعضی از این موارد متعلقش فعل است و بعضـی حکم. و بعد هم از جهت دیگر رفع در بعضـی از این موارد رفع واقعی است و در بعضـی از موارد رفع ظـاهری است. مثلاـ در موارد نه گانه می بینیم دو مورد اول که عبارت است از خطأ و نسـیان است و همین طور اضـطرار و اکراه اینهـا مواردی هسـتند که حکم دربـاره متعلق شـان وجود و ثبوت داشـته منتهـا رفعش از بـاب حکومت است حـدیث رفع حـاکم می شود بر دلیـل اولی حرمت تصـرف در مـال مردم، در حـالت اضـطرار مثلا. پس این صورت از این موارد نه گانه که احکام متعلق است به افعال ولی حکم ثبوت در واقع داشـته است ولی با حـدیث رفع به نحو حکومت برداشـته می شود. اما سـه مورد آخری که در حدیث رفع است که طیره، و حسد و تفکر وسوسه ای است این سه مورد ثبوت واقعی نداشـته است. ممکن است مقتضـی برای حکم در کـار بوده، مقـام عبودیت و مولویت اقتضاء می کرده است که اینجا یک حکمی برای اینها بریـده شود، یک مقتضـی برای حکم بوده و حدیث رفع خودش مستقیما این سه مورد را رفع می کند به عنوان رفع واقعی. در این دو قسـمت از نه مـورد توجه کنیـد رفع واقعی است. مثلاـ رفع حکم حرمت در مورد اضـطرار و رفع حکم حرمت و آثـار دیگر در مورد اکراه، رفع حکم واقعی است. و امـا در مورد «مـا لاـ یعلمون» رفع حکم است موضوعی در کار نیست خود «ما لا یعلمون» یعنی حکمی که معلوم نیست. این حکم «مـا لاـ یعلمون» یا حکم به مجهول هم قابل وضع است شـرعاً و قابل وضع که بود قابل رفـع هم هست. چـون تقابـل بین وضـع و رفـع تقابـل عـدم و ملکه است. پس از این توضـیح این مطلب اعلاـم می شـود که در حـدیث رفـع و فراز «رفـع مـا لاـ یعلمون» حکم مجهول رفع می شود «رفع الحکم المجهول» مطـابق بـا رأی محقق خراسـانی هم هست و هیچ اشکالی هم ندارد و نیازی به هیچ تقدیری هم نداریم تا مواخذه آثار را اینجا به تقدیر بگیریم.

اشکال و جواب

می فرمایند اگر اشکالی بشود که این عناوین نه گانه با هم فرق دارند هم موضوعاً و همه حکماً. در قسمتی از این موارد می بینیم رفع تعلق می گیرد به فعل، «رفع الخطأ» که یک صفت واقعی است. «رفع الاضطرار، رفع النسیان» و در «ما لا یعلمون» رفع تعلق می گیرد به حکم. این عنوان متشتّت و نا متجانس چگونه همه با هم در قلمرو یک عنوان قرار بگیرد که عبارت است از رفع. آیا رفعی که یک معنا دارد معنای متعدد نا متجانس را می تواند فرا بگیرد این اشکالی است واضح و گفته شده. در جواب این اشکال محقق نائینی می فرماید که جواب این اشکال از آن مقدمه ای که برایتان ارائه کردیم به دست می آید. در مقدمه گفتیم که رفع مقتضی است و تشریعی، دو مقدمه را ترکیب کنید رفع تشریعی مربوط به مقتضی جعل. این اصطلاح محقق نائینی درباره حل این مشکل است که رفع تشریعی مربوط به مقتضی جعل، این عنوان می فرماید در همه موارد تطبیق می کند. اگر می گویید که در بعضی از موارد موضوع متعلق است در بعض موارد متعلق حکم است، جواب: اختلاف در متعلق، اختلاف در عنوان جامع نیست. عنوان جامع رفع تشریعی مقتضی جعل است. اینجا رفع تعلق گرفته است، تعلق چیزی است و متعلق چیزی است. متعلق یک وقتی می تواند حکم باشد و می تواند متعلق موضوع باشد. عنوان ما عنوان واحدی است در همه موارد نه گانه بلا ـ اشکال. البته این قسمت از بحث تقریبا استطرادی است محور بحث ما یک فراز است که «ما لا یعلمون» است.

سوال:

پاسخ: شرع می تواند برای حکم خودش یک موضوع را اعلام بکند بگوید این موضوع مثلا توتون موضوع است برای حرمت. جعل خلق نیست، جعل تشریعی است، موضوع خارجی است این موضوع خارجی را جعل می کند موضوع برای حکم خودش. جعل شرعی نسبت به موضوع ایجاد واقعی نیست یک شئ واقعی را موضوع معین می کند برای حکم خودش.

سه صورت در «ما لا یعلمون»

و اما جمله «ما لا یعلمون» می فرماید در «ما لا یعلمون» که محور اصلی بحث ماست و خارج از بحث های فرعی این «ما لا یعلمون» حکم مجهول است. این حکم مجهول هم قابلیت جعل دارد و هم قابلیت رفع. به این معنا که حکمی که ما براساس قواعد عدلیه می گوییم برخواسته از ملاکات است. اگر ملاک در واقع وجود داشت ولی پیش مکلف مجهول بود در این صورت ملاک باعثیت و محرّکیت ندارد. در این فرض که حالتی است برای مکلفین به وجود می آید و شارع این را از اساس و از اول مدیریت می کند. این حالت اگر پیش آمد ملاک در واقع بود و ملاک هم نبود و محرّکیت هم نداشت. در این صورت می تواند شارع در این فرض حکم جعل کند و می تواند حکم رفع کند و می تواند موکول به درک مکلف بکند. صورت اول که ممکن است شارع حکم جعل کند بگوید وجوب احتیاط که حکم است، بگوید اصاله الحرمه حرمت حکم است. کجا جعل می شود؟ در دو مورد: وجوب احتیاط در شبهه دماء و فروج، و اصاله الحرمه درباره شبهه اموال مردم. شک داریم اینجا مال مردم هست یا نیست اصل حرمت است. این جعل شده. موضوع تکلیف مشکوک بوده و حکم مثبت جعل شده. و این امر ممکنی است. و ممکن است که شارع رفع حکم بکند. مثل اصاله الاباحه در موضوعات و اشیاء و اموالی که حلیت و حرمتش معلوم نیست. اصاله الحلّ و یا در شبهات موضوعیه به وسیله حدیث رفع در مورد شک در تکلیف. جعل بکند رفع تکلیف را. این هم برای شارع است که رفع تکلیف را اعلام بکند و عدم الزام را. صورت سوم هم این است که شارع ممکن است در مثل چنین مورد امر را موکول کند به خود مکلف یعنی اعتماد به دلیل چهارم از ادله اربعه، که از حکم عقل قطعی استفاده می کنید. مکلف از حکم عقل قطعی استفاده کند که قبح عقاب بلا بیان است. محقق نائینی اینجا یک نکته می گوید می فرماید: فرق بین این دو مورد که هر دو در جهت برائت است اباحه و حدیث رفع یک طرف قضیه و قبح عقاب بلا بیان طرف دیگر. این هر دو که پشتوانه برائت است و در جهت برائت قرار دارد فرقی دارد که باید عنایت کنید. فرقش می فرماید از این قرار است که در صورت اول که شارع اباحه اعلام کند یا حدیث رفع بیاید در اباحه حکم شرعی ترخیص است و در حدیث رفع حکم شرع به رفع تکلیف است. در این صورت می فرماید که ابتداءً حکم شرع محقق می شود وانگهی عدم عقاب قهرا مترتب می شود. عدم عقاب بر رفع تکلیف قهرا مترتب است. ترتب آن قهری است. یعنی جایی که رفع حکم باشد رفع عقاب هم بعد از آن می آید. که محقق خراسانی گفت «لا مواخذه قطعاً» یعنی رفع عقاب پشت سر رفع حکم قطعا هست و ترتبش هم قهری است. و اما اگر مدرک کار ما برای برائت قبح عقاب بلا بیان بود می فرماید قبح عقاب بلا بیان حکم به ترخیص صادر نمی کند. که عقل فقط ادراک دارد درک دارد نه صدور حکم. تمام آنچه در قلمرو قبح عقاب دیده می شود بیشتر از این نیست. درک می کند که الان عقابی برای ما وجود ندارد چون ما نمی دانیم. اما بعد می فرماید که «لا حرجیت» نسبت به فعل و ترک قهراً وجود خواهد داشت که آن می شود جزء متمّمات همان قاعده قبح عقاب بلا بیان. با این توضیحی که اینجا دادند در نهایت می فرمایند که حدیث رفع «رفع ما لا یعلمون» حکم مجهول را رفع می کند و بهترین دلیل برای

اعتبار برائت خواهد بود بلا اشکال.

ص: ۶۸

سوال این است که ما فهمیدیم «رفع ما یعلمون» حدیث رفع حکم مجهول را رفع کرد و برداشت ظاهر این امر یعنی این قسمت از حدیث «رفع ما لا یعلمون» که منظور از موصول حکم باشد درست است کار بی اشکال می شود. اما سوال این است که ما در بحث برائت می گوییم که برائت هم در شبهات حکمیه جاری می شود هم در شبهات موضوعیه. و بعد می گوییم برائت در شبهات موضوعیه مورد تسالم است تسالم بین الفریقین. منظور از فریقین اینجا شیعه و سنی نیست منظور از فریقین اصولی و اخباری است. برائت به تسالم اصحاب در شبهات موضوعیه جاری می شود اما این حدیث رفع جانمایه برائت است با این تفصیل فقط اختصاص پیدا می کند به شبهه حکمیه. اما جواب: در پاسخ به این سوال گفته می شود که در حدیث رفع «رفع الحکم المجهول اطلاقاً» شبهه حکمیه باشد یا شبهه موضوعیه. موضوع یک زمینه برای ایجاد شبهه در حکم می شود. شبهه موضوعیه معنایش این نیست که ما خود موضوع را رفع می کنیم در حدیث رفع شبهه موضوعیه این است که در موضوعی شبهه می کنیم که حکم آن موضوع چیست. بنابراین «رفع ما لا یعلمون» رفع حکم مجهول است اعم از اینکه خود آن حکم یک ابهامی داشته باشد یا یک عامل بر ابهام و یا اینکه حکم در اثر عدم تشخیص موضوع مورد شبهه قرار بگیرد در هر صورت حکم مجهول است و «رفع ما لا یعلمون» به همان مدلول خودش که «رفع الحکم المجهول» شامل شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه می شود. رأی محقق نائینی با آن متانت و دقت و استحکام کامل شد. در نتیجه نظر شریف ایشان با نظر شریف محقق خراسانی به طور کل مطابقت داشت و بحث روشن شد. اما رأی و نظر سیدنا الاستاد ان شاء الله جلسه فردا.

نظر سید الخوئی در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخوئی در دلالت حدیث رفع

می فرمایند: حدیث رفع دلالتش بر اعتبار برائت به این صورت است که «رفع ما لا یعلمون» یعنی الزام مجهول در واقع ظاهرا رفع شده است. و تا به اینجا دیدیم که رأی محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد متحد هستند. اما در ادامه می فرماید باید بگوییم که رفع حکم ظاهری است نه واقعی. به جهت دو تا قرینه: ۱. قرینه داخلیه، ۲. قرینه خارجیه. می فرماید قرینه داخلیه این است که در خود متن حدیث آمده است «ما لا یعلمون» یعنی آنچه که معلوم نیست. اینکه می گوید معلوم نیست نفی واقع نمی کند. اگر بگوییم معلوم نیست معنایش این است که در واقع وجودی ندارد پس جهل به واقع مساوی با علم به عدم واقع می شود. و خود «ما لا یعلمون» فرع بر این است که در واقع یک حکم نامعلومی است که ما نمی دانیم. الان در این وضعیت موجود که در ظرف شک قرار داریم اصل برائت بشود و حدیث رفع محکّم بشود. این قرینه داخلیه. ۲. قرینه خارجیه. منظور از قرینه خارجیه می فرمایند آیات و روایاتی است که دلالت دارند بر اینکه عالم و جاهل در احکام شرع مشترک اند. یعنی کسی که فعلاً جاهل هم هست ممکن است حکمی درباره اش باشد که قطعا حکمی درباره اش به عنوان تکلیف است و او ممکن است نداند. به عبارت دیگر قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام، احکام مختص به عالمین نیست، جاهل ها هم مکلف هستند به تکالیف و احکام. بنابراین حالت شک و اصل و قاعده در ظرف شک نفی حکم را از واقع نمی کند. با این دو تا قرینه اعلام می کنیم که منظور از رفع حکم در حدیث رفع رفع حکم ظاهری است نه رفع حکم واقعی.

ص: ۷۰

سوال

سوال: مگر حکم دو تاست از سوی شرع؟ مگر شما قائل به تضاد هستید، الان حکم رفع باشد در ظاهر و حکم واقعی موجود باشد، تضاد است دیگر؟

در مبداء و منتهی تضاد نیست

در برابر این سوال و اشکال جوابی دارد که می فرماید: حکم ظاهری با حکم واقعی تضاد ندارد نه فی المبدأ و نه فی المنتهی. منظور از مبدأ و منتهی در احکام مصلحت و امتثال است. مصلحت مبدأ احکام است و امتثال منتهای احکام است. می فرماید که تضاد بین حکم ظاهری و حکم واقعی وجود ندارد نه در مبدأ و نه در منتهی. در مبدأ وجود ندارد به این دلیل هست که احکام واقعیه تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام هست. مثلا وجوب صلاه که حکم واقعی است تابع است نسبت به مصلحتی که در خود صلاه هست. صلاه مصلحت دارد ما از دور می فهمیم قطعا مصلحت دارد و از دور می فهمیم که مصلحتش قرب و تقرب است. بیشتر از آن مصلحت احکام واقعیه را ما نمی فهمیم. این مقدار یقین داریم که مصلحت دارد. در احکام واقعیه علم به وجود مصلحت داریم ولی علم به تشخیص مصلحت میسور مکلف نیست. علم آن نزد خداست.

بعـد از که گفتیم در مبـدأ تضاد نیست چون در احکام واقعیه مصالـح و مفاسـد در متعلقات است و در احکام ظاهریه مصالح و مفاسـد در خود احکـام است نه در متعلقـات. مثلاـ شـبهه حکمیه قبل از فحص، در این صورت یعنی در این حالت رویارویی با شبهه حکمیه قبل از فحص اصـلی داریم که یک حکم اعلام می کنـد حکم ظاهری، وجوب احتیاط. این وجوب احتیاط حکم ظاهری است مصلحتش تحفظ بر واقع است. آن وظیفه واقعی حفظ بشود احتیاط کنیم که بی راهه نرویم. این مصلحت است. و در همین مثال اجراء اصاله البرائه در شـبهه حکمیه بعـد از فحص رفع حکم است، رفع تکلیف است می شود یک حکم ظاهری یعنی عدم وجوب. عدم وجوب هم حکم است رفع تکلیف می شود یک حکمی از احکام شـرع. بنابراین این حکم ظاهری که اینجـا آمـده است مصـلحت در خود این حکم است که تسـهیلاً و منّتـاً و امتنانـاً، تسـهیل و امتنـان برای عباد. پس در مبـدأ هیچ تضادی وجود نـدارد مصـلحت ها جـداست و چون حکم ظاهری هست. این مصالـح و مفاسدی که در متعلقات احکام است و قابل درک نیست مصالـح و مفاسـدی است که در متعلقات احکام تکلیفیه واقعیه باشـد. اما مصالـح و مفاسد در احکام وضـعیه پـاکی و نظـافت، ازاله نجـاست و در احکام ظاهریه قابل درک هست. پس در مبـدأ تضادی نیست. اینکه ما که اعلام می کنیم احکام تابع مصالح و مفاسد است در احکام واقعیه تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام است. در احکام ظاهریه تـابع مصالـح و مفاسـدی است که در خود حکم است. و یـک اصـل کلی یـا یـک بنای کلی که در اصول داریـم این است که مصالـح و مفاسـد که در متعلقـات احکام است قابل درک نیست برای مکلف. این را بـدانیم که منظور از این جمله در چه حد است، در حـدی است که متعلقـات احکـام تکلیفیه واقعیه باشـد. امـا مصالـح و مفاسـد در احکام وضـعیه و احکام ظاهریه قابل درک است. پس تضاد بین حکم ظاهری و حکم واقعی در مبدأ وجود نداشت. اما در منتهی، منظور از مبدأ و منتهی در احکام مصـلحت و امتثال است. مصـلحت مبدأ است و امتثال منتها است. در مصلحت گفتیم که گفتیم تضاد نیست. و اما در منتهی که مقـام امتثـال باشـد در این جـا می فرمایـد که باز هم می بینیم بین حکم ظاهری و حکم واقعی تضاد نیست. برای اینکه موضوع حکم ظـاهری شک در حکم واقعی است. یعنی در آن موقعی که حکم ظاهری فعلیت دارد حکم واقعی منجز نیست مشکوک است. مشکوک که تنجیز و تنجّز ندارد. و در آن صورت که حکم واقعی منجّز بشود زمینه برای حکم ظاهری وجود ندارد. لذا به تعبیر دیگر حکم ظـاهری در طول حکم واقعی است. اگر حکم واقعی باشـد حکم ظـاهری نیست تـا امتثـالش لاـزم باشـد. و حکم واقعی که وجود داشت همـان یـک امتثـال است و دیگر تضادی در منتها وجود نـدارد به هیـچ وجه. بعـد می فرماینـدکه منظور از حدیث رفع رفع حکم مجهول واقعی در ظاهر است که می توانیم بگوییم رفع حکم ظاهری. وانگهی این مطلب و این استدلال شرطی دارد که باید آن شرط در نظر گرفته بشود.

طریقه استدلال به حدیث رفع

می فرمایند روش استدلال به این حدیث مشروط است به یک شرطی که باید رعایت بشود. و آن شرط این است که منظور از «ما لا یعلمون» باید حکم باشد حکم مجهول. اگر فعلی باشد فعل مجهول قابل استناد نمی شود. اختصاص پیدا می کند به شبهه موضوعیه و مدعای ما ثابت نمی شود که ما برائت را در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه جاری می دانیم پس باید منظور از موصول در «ما لا یعلمون» حکم باشد. منظور که حکم بود مطلب درست است اما چه دلیلی داریم که اقامه کنیم تا ثابت کنیم که منظور از موصول حکم است. در این رابطه به دو تا نکته در ضمن کلام استفاده می شود. نکته اول تناسب حکم و موضوع یعنی مقام بیان احکام است، «ما لا یعلمون» می شود حکم. دلیل دوم که اگر ما فعل را در نظر بگیریم فعل با ظاهر این حدیث تطبیق نمی کند. ظاهر حدیث خلاف واقع در می آید بنابراین مقتضی اول قرینه تناسب حکم و موضوع. و دلیل دوم ظهور «ما لا یعلمون» در اینکه مقصود از «ما» در «ما لا یعلمون» حکم است.

سوال مقدر و جواب آن

این مطلب را که می فرماید وانگهی یک سوال مقدر را هم جواب می دهند. سوال که مکرّر در بحث از حدیث رفع مطرح می شود که عنوان جامع در بین این موارد هفت گانه ای که مختلفه الاجناس و اشکال هستند چی باید باشد که بتواند همه این موارد را پوشش بدهد. ایشان در این رابطه یک مطلب متین و جدیدی فرموده اند که باید توجه بیشتری معطوف بشود. می فرماید منظور از «ما» موصول در ادبیات می گوییم مبهمات که موصول از مبهمات است. و منظور از مبهمات این است که هیچ تشخص ندارد از یک سو و سعه وجودی دارد از سوی دیگر. که مصداق آن می شود شیء، «ما» یعنی شیء، شیء لا یعلمون، «شیء لا یطیقون». در صورتی که معنای «ما» با آن خصوصیاتی که گفتیم که از مبهمات است و مبهمات دو تا خصوصیت داشت: عدم تعین و عدم تضییق. با آن دو خصوصیت تمام این موارد را می تواند پوشش بدهد که «ما لا یطیقون» شئ ای که طاقت و قدرتش را ندارند. «ما اضطروا» شیء ای که در آن رابطه اضطرار دارند. «ما اخطوا» شیء ای که درباره آن شیء خطأ کرده اند. «ما لا یعلمون» شیء ای که آن را نمی دانند. پس با این معنا همه این موارد را بسیار به شکل ساده فرا می گیرد و عنوان جامع در می آید بلا شبهه و لا اشکال. و اما محور بحث که «ما لا یعلمون» است در این «ما لا یعلمون» کار ما راحت تر است، شیء هم بگیریم درست است و شیء هم اگر در نظر نگیریم خود «ما لا یعلمون» گفتیم که ظهور دارد بر حکم مجهول. «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع شده حکم مجهول. (۱)

ص: ۷۲

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵۸.

سوال:

پاسخ: عمومیت دلیل از مدعا ضرر ایجاد نمی کند. دلیل اعم از مدعا باشد ضرری ندارد دلیل اگر اخص از مدعا بود موید می شود. شئ باشد همه چیز را می گیرد منتها آن شئ ای که آمده اینجا اضافه شده اختصاص به نه مورد پیدا کرده. اما خود محور بحث که «ما لا ـ یعلمون» نیاز به این ندارد که ما به طرف مبهمات برویم ظهور دارد مبهم وقتی است که ظهوری درکار نباشد در «ما لا یعلمون» ظهور وجود دارد. ظهور دارد در حکم، حکم مجهول مرتفع است مرفوع است برداشته شده است امتناناً بلا شبهه و لا اشکال. اما اینکه حکم مجهول برداشته این ممکن است اختصاص پیدا بکند به شبهه حکمیه. شبهه موضوعیه را از چه طریق می توانیم پوشش بدهیم؟ شما که گفتید «رفع الحکم المجهول» انصراف داشته باشد به شبهه حکمیه، مدعای ما اعتبار برائت در شبهه حکمیه و موضوعیه. شبهه موضوعیه را از کجا بتوانیم وارد این قلمرو رفع بکنیم؟ جوابش را ایشان یک جواب جدی می دهد که ما را از موضوع جدا می کند. می فرماید که در هر صورت همان طوری که محقق نائینی فرمودند در هر صورت شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه باشد مقصود ما رفع حکم مجهول است. و این رفع حکم مجهول منشأش دو چیز می تواند باشد؟ ۱. عدم تمامیت حجت و دلیل. اگر حجیت و دلیل تمام نبود شبهه فقط تعلق می گیرد به خود حکم و شبهه حکمیه می شود. یا اینکه منشأ شبهه ما شک در موضوع خارجی است آن موضوع خارجی مورد شک و تردید است از لحاظ موضوعیت. که آن تردید منشأ می شود برای شبهه در حکم آن موضوع. ما فقط همان شبهه در حکم را کار داریم ریشه اش تردید در موضوع باشد یا ریشه اش عدم اتمام حجت باشد پس در هر صورت شبهه موضوعیه اسمش یک شبهه موضوعیه است ما موضوع بدون حکم اصلا کار نداریم. کار ما حکم است. یا آن شبهه از طریق تردید در موضوع آمده یا از طریق عدم اتمام دلیل که مستقیم مربوط شده به خود حکم. در نتیجه اعلام می کنند که «المتحصّل تمامیه دلاله حدیث الرفع علی اعتبار البرائه».

ص: ۷۳

سوال:

پاسخ: تصویب جایی پیش می اید که اگر بگوییم ما در این بحث چون قائل به تصویب نیستیم می گوییم رفع حکم ظاهری است. مصوّبه اگر بخواهند رفع حکم را اعلام بکنند می گویند همان یک حکم هست تصویب هست که هست. ما واقع را از ظاهر جدا می کنیم تا مسلک ما با مسلک مصوبه جدا باشد. در آن رابطه چون بحث واضح است دیگر ما اشاره ای نکردیم. منظور ما از رفع، رفع حکم ظاهری است ما رفع حکم واقعی را به هیچ وجه در نظر نمی گیریم. منتها رفع حکم ظاهری را با وجود حکم واقعی بحث کردیم که تضادش رفع بشود و الّا این مطلب که مقصود رفع ظاهری است و رفع حکم واقعی در کار نیست چون اگر اصل قاعده بتواند که دستمایه مجتهد است واقع را تغییر بدهد این تصویب می شود ما قائل به تصویب نیستیم. لذا خط ما جداست. اما سالبه منتفی به انتفاء موضوع اینجا جایش نیست. ما می گوییم توتون شک می کنیم ما شک در وجود خارجی این به عنوان موضوع جدا از حکم شک نمی کنیم شک ما شک فلسفی و شک فیزیکی نیست که شک کنیم این ماده فلزی مس است یا نقره است. ما به بحث فیزیک و مادی نداریم یا فلسفی بحث نمی کنیم که این وجودش الان معلول آن علت است یا علتش چیز دیگری است. شک ما همراه با شک در حکم است. توتون ما که می دانیم یک ماده در خارج است آیا شرب این توتون حرام است یا حرام نیست. بنابراین شک در موضوع که می کنیم همیشه شک در موضوع فقهاً همراه با شک در حکمش می شود و الا می شود خارج از حدود فقه، بحث فلسفی و فیزیکی می شود. که شک بکنیم در این موضوع که این چه ترکیب دارد. ما مثلاـ می خواهیم که مس را پیدا کنیم می خواهیم بگوییم این مس است یا حلب. شک می کنیم یک قسمتی فلزی است که این مس است یا حلبی. این شک در موضوع است. این شک در موضوع ربط به حکم ندارد. شکی که در فقه می کنیم همیشه شکی است که درباره حکم آن موضوع شک می کنیم منتها گاهی می گوییم خود این توتون شربش حرام است یا حرام نیست از این باب در اصل حکمش تحقق حکمش شک می کنیم و گاهی در شمول حکمش شک می کنیم. این مایع خارجی خمر است یا نوشیدنی است. بنابراین این موضوعات همیشه در ارتباط با حکم شرعی مورد شک قرار می گیرد. موضوع حکم شرعی است، موضوع جدا نیست موضوع حکم شرعی شک ارتباط دارد به حکمش. تا به اینجا رأی محقق نائینی و محقق خراسانی صاحب کفایه و سیدنا الاستاد همسان درباره «ما لا یعلمون» حکم مجهول است و در عالم ظاهر یا حکم ظاهری مرتفع است و تضاد هم با حکم مجهول در واقع ندارد. نتیجتاً این سه بزرگوار دیدیم که به طور قاطع سیدنا اعلام فرمودند که دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت کامل است. اما طریقه شیخ انصاری هرچند فرق دارد ولی در نتیجه همه با هم هماهنگ اند که ان شاء الله در بعد از بیان نظر شهید صدر و بعد از جمع بندی و کمک گرفتن از بیان امام خمینی جمع بندی بکنیم توضیح بیشتری ارائه کنیم ان شاء الله.

نظر شهید صدر در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر شهید صدر در دلالت حدیث رفع

شهید صدر در کتاب حلقه ثالثه شرحی و بیانی دارند که از این قرار است، می فرمایند: در مورد دلالت این حدیث معتبر باید سه مرحله از تحقیق را در نظر گرفت.

سه احتمال در رفع از دید شهید صدر

مرحله اول فقه الحدیث. در مورد فقه الحدیث دقیقا کلمه رفع را که در حدیث نبوی آمده است «رفع» باید بررسی کرد که منظور از این رفع چیست. سه احتمال و جود دارد. احتمال اول این است که منظور از این رفع، رفع مواخذه باشد. مواخذه را باید به تقدیر بگیریم تا بگوییم دلالت اقتضاء این است و با رفع مواخذه هم نه مورد یکسان سازی می شود و هم معنای حدیث کامل گردد. احتمال دوم این است که منظور از حدیث رفع، رفع حکم باشد حکم مجهول. بحث ما که در مورد برائت هست قلمرو کار ما شک در حکم هست از این حدیث هم این مطلب را به دست می اوریم که منظور از رفع رفع حکم مجهول باشد اطلاقاً. شبهه حکمیه باشد و شبهه موضوعیه، حکم تکلیفی باشد یا حکم وضعی، استقلالی باشد یا انحلالی، ضمنی باشد یا مستقل اطلاقاً. و احتمال سوم این است که بگوییم منظور از حدیث رفع رفع تشریعی نیست که رفع حکم باشد بلکه رفع تکوینی است. تکویناً حدیث رفع این موارد را برمی دارد. این امور که از امور تکوینیه نیست، تصرف اعجازی باشد معجزه ای صورت بگیرد، این جوری باشد؟ به این صورت هم ادعاء نمی شود پس رفع تکوینی به چه صورت قابل توجیه است؟ می گوییم منظور از رفع تکوینی تکوینی تنزیلی است. تکویناً رفع می کند خطا که در حقیقت تنزیل کرده است یعنی این رفع تشریعی نازل منزله رفع تکوینی شده است. منظور از تنزیل این بود که حکم منزّل علیه از منزّل برداشته بشود یا در رفع. اما در جاهای دیگر حکم منزّل و منزّل علیه یکی باشد وحدت در حکم می شود تنزیل. مثلا «الطواف بالبیت صلاه» که صلاه نیست تنزیل است حکم صلاه را دارد. تنزیل یعنی منزل را در حکم منزل علیه قرار نمی دهد. پس در اینجا هم می فرماید تنزیل هست که رفع تکوینی تنزیل شده باشد با شرحی که دادیم. پس سه صورت را در این مرحله اول که اعلام فرمودند آنگاه می فرمایند «ابعد الاحتمالات» صورت سوم است که رفع تکوینی باشد. در صورتی که ابعد الاحتمالات باشد دیگر ما نیازی به دلیل نداریم که در جهت نفی آن بکار برود. یک احتمال بسیار بعید است. و اما قسم دوم می فرماید اصل عدم تقدیر است. به طور طبیعی «خیر الامور اوسطها» متعین می شود. که منظور از فقه الحدیث می شود رفع حکم مجهول اطلاقاً. تا اینجا رأی و نظر محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید صدر متحد است که همه درباره رفع می گویند رفع حکم مجهول با یک اضافه که کلمه الزام را محقق نائینی آورده است و ما در مقدمات گفتیم که اصل مجرای برائت حکم الزامی است غیر الزامی که تکلیفی نیست و امتنانی نیست و مساعدتی نیست. لذا در رفع باید رفع حکم الزامی باشد. مرحله اول از سه مرحله به طور خلاصه گفته شد.

ص: ۷۵

سوال:

پاسخ: در اولی تقدیر لازم داشتیم مواخذه را، در دومی «ما لا یعلمون» خود حکم است و سومی همان رفع آن متعلقات را، رفع تکوینی مثلا خطأ تکویناً رفع شده. تقدیری در کار نیست. مرحله دوم عبارت است از مفاد حدیث، درباره مفاد حدیث رفع این قسمت از بحث مطرح می شود که آیا مفاد حدیث نفی حکم ظاهری است یا نفی حکم واقعی یا هر دو. بعد از بحث و تحقیق آنچه که از بیان بسیار متین و عمیق و محکم ایشان استفاده می شود این است که ما در مفاد باید به ظهورات مراجعه کنیم. چیزی دیگری در این مرحله کارساز نیست. باید ببینیم ظهور در چه حدی است، ظهور چه معنایی را می نماید. بعد از شرح نسبتاً مبسوطی به این مطلب صریحاً تکیه می کند که می فرماید: ظاهر رفع رفع تکلیف مشکوک که متن و مورد است که رفع متن است و مورد هم تکلیف مشکوک است با تلفیق بین این متن و این مورد این نتیجه اعلام می شود که حدیث رفع ظاهر در نفی حکم ظاهری است. و فرق نمی کند نفی حکم ظاهری در شبهه حکمیه باشد یا در شبهه موضوعیه. فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه این است که اگر شبهه حکمیه باشد نفی جعل می شود اگر شبهه موضوعیه بود نفی مجعول. در حقیقت ملاک و معیار فرق بین این دو شبهه این است که متعلق رفع و نفی در شبهه حکمیه جعل است و در شبهه موضوعیه مجعول است. با داشتن این ظهور مشکل حل است که فقط نفی حکم ظاهری است.

سوال:

پاسخ: نظر ایشان نسبت به جعل و مجعول از این قرار است که مورد بحث ما شک در تکلیف و شک در حکم است این مورد بحث ماست که می خواهیم برائت را بیاوریم و احتیاط را کنار بگذاریم این اصل مورد است. این مورد ما از دو صورت بیرون نیست: یا شک می کنیم در جعل حکم که حکم اینجا جعل شده است یا نشده است. مثلا شرب توتون آیا حرمتی برایش جعل شده است یا نشده است. این شک در جعل است. و این شک در جعل یعنی جعل حکم که می شود شبهه حکمیه. و همین جا یعنی قلمرو بحث ما که شک در حکم است می بینیم این مایع خارجی ایا از خمر است یا نوشیدنی است؟ در اینجا این مجعول است یعنی خود این مایع یک موضوعی است که جعل شده برایش یک حکمی. در این موضوع حکم که بشود مجعول می شود. این موضوع خارجی آیا برای یک حکم موضوع هست مجعول شده است یا برای یک حکم موضوع نیست، این شبهه می شود شبهه موضوعیه. مرحله سوم درباره جامع بین این موضوعات متشتّت چگونه باید فرض کنیم تا بشود حدیث رفع متعلق به یک جامعی که آن جامع پوشش بدهد این نه مورد را. با اختلافاتی که دارد که در بیان محقق نائینی گفتیم که با آن اختلافات چطوری ما باید جامع تشکیل بدهیم.

دو صورت تصویر جامع از نظر شهید

می فرمایند به طور عمده دو جامع قابل طرح است اولین جامع همان است که سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که (ایشان هم آقای خویی را تحت عنوان سید الاستاد می گوید). سید الاستاد فرمودند که شئ، اگر شئ باشد پوشش می دهد همه این موارد نه گانه را پوشش می دهد. تصویر دوم که قابل طرح است این است که بگوییم تکلیف مشکوک جامع است و در این صورت که ما بگوییم تکلیف مشکوک جامع است یک حسن دارد حسن اش این است که مناسبت پیدا می کند با رفع و بیان شرع. شئ هرچند پوشش می دهد ولی از مفاهیم عامه است در وضعیت بیان و مناسبت تطبیق نمی کند. بنابراین باید بگوییم که تکلیف مشکوک مرتفع شده است و این تکلیف مشکوک در همه این موارد جریان دارد و هیچ مانعی در کار نیست. بنابراین منظور از جامع تکلیف مشکوک است. اشکالی هم دیده نمی شود.

ص: ۷۷

متمم

امـا یـک متممی هم اضـافه می فرمایـد و آن این است که اگر ادعـاء بشود که حـدیث رفع براسـاس سیاق اختصـاص به شـبهه موضوعیه دارد این یک ادعای بلا برهان است. دلیلی بر اختصاص وجود نـدارد. قاعده این است که هر کجا دلیل بر مدعا نبود می توانیم بگوییم که توهم است. کلام ایشان کامل شد. اقوال را گفتیم.

جمع بندی

در جمع بنـدی توجه کنیـد اولین نکته ای که در نظر بگیریم این است که از حـدیث رفع تمـامی صاحب نظران اعتبار برائت را اعلام می کننـد، می گوینـد حـدیث رفع دلالت دارد بر اعتبار برائت، این یک نکته اصـلی ماست. نکته دوم در جمع بندی این شـد که به طور کـل در حـدیث رفع آن جمله ای که مورد اسـتناد مـا در اعتبـار برائت است «رفع ما لا یعلمون» است و اکثریت صاحب نظران به اسـتثناء شـیخ که شـیخ هم الان عرض می کنم که قابل تلفیق است نزد شریف ایشان. فرموده اند که منظور از موصول در «ما لا یعلمون» حکم مجهول است نیاز به تقدیر نداریم. جمع بین این آراء و رأی شـیخ چگونه باید انجام بگیرد؟ به این صورت که شـیخ اعظم قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که مواخذه یا آثار. اگر تردید کردیم می گوییم شیخ هم گفته آثار. از آثار حکم است. پس می شود آن یک طرف تردیـدی که در کلام شـیخ آمـده بود که مواخذه یا آثار می گوییم آثار، رفع اثر یعنی رفع مجهول. پس با کلام شیخ هم طبق مسلک ما هیچ تنافی و برخوردی ندارد. مسلک ما در بحث اولا تحقیق و دقت در فهم آراء و ثانیـا جمع و تلفیق بین آراء است. ما هیـچ گاهی رد نمی کنیم. بنابراین این را به این جهت می گویم اشـکال بر دیگران هم باز نـدارم آن محققینی که رسم است سیره شان بر رد هست طبق سـیره عمل می کننـد، سیره است آنها را تنقیص نمی کنیم. ولی ما یک مسلک خاصی داریم که برای ما عمدتاً فهم قول این صاحب نظران است. و بعد جمع بندی کنیم و بعد هم اینها آدم های کمی نبوده انـد و خود فهم آرای اینها ما را کمک می کنـد که برویم و رشد بکنیم و هم جمع بندی برای ما یک نوع اصول موضوعی می شود. تفسـیر موضوعی این بود که آیات مشابه را جمع کنیـد کنار هم قرار بدهید همین کنار هم قرار دادن یـک معنـای کامـل تر می دهـد. آراء اصول هم یـک تحقیق موضوعی می شود که آراء را جمع کنیم کنـار هم قرار بدهید برای ما کمک کند که چیز بهتری برسـیم. بنابراین دو تا نکته را که فهمیدیم از نکات در جمع بندی نکته سوم در بحث برائت که فقط «ما لا یعلمون» بود اما فرازهای دیگری که دارد توجه کنیـد سیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در رفع فرقی بین رفع حکم وضعی و حکم تکلیفی در کار نیست. هم رفع شامل رفع حکم تکلیفی می شود و هم شامل رفع حکم وضـعی. دلیل اصـلی اش اطلاق است، مقام بیان است و اطلاق. (۱) اما شـرح مسـئله از این قرار است که در حکم وضعی یک پیش شـرط لازم داریم و آن این است که حکم وضـعی اطلاقاً قابـل جعـل نیست بعضـی از احکـام وضـعیه قابل جعل است و بعضـی از احکـام وضـعیه قابـل جعـل نیست. آن احکـامی که قابـل جعل هست قابل رفع هم هست که گفتیم و واقعیت هم این است که رفع و جعـل یـا جعـل و رفع از متقابلین عـدم و ملکه است. چیزی که قابل جعل باشـد قابل رفع است و چیزی که قابل جعـل نباشـد قابل رفع نیست. بنابراین احکام وضـعیه ای که قابل جعل هست در قلمرو حـدیث رفع قرار می گیرد که نکته سوم ماست.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۰۸.

سه صورت احکام وضعیه

و احکـام وضـعیه به طور کل سه قسم است از حیث جعل و عـدم جعل: قسم اول احکامی است که قابل جعل است اسـتقلالاً و تبعاً. مثل ملکیت، زوجیت که قابل جعل شرعی است، هم جعل استقلالی که مستقل جعل می شود و هم جعل ضمنی در ضمن عقدی جعل بشود. قسم دوم این است که قابل جعل نیست نه اسـتقلالا و نه تبعاً. مثل هر چیزی که شـرط و سـبب تکلیف باشد یعنی شـرطیت و سـببیت. شـرط کـه حکم وضـعی نیست شـرطیت حکم وضـعی است سـبب حکم وضـعی نیست سـببیت حکم وضـعی است. حکم وضـعی انتزاعی است. لذا شـیخ می گوید که همیشه حکم وضـعی از حکم تکلیفی انتزاع می شود. احکام وضـعیه همه اش انتزاعیه است، احکام شرعیه کلّاً اعتباریه است و احکام وضعیه کلّاً انتزاعیه است. که اعتبار نیاز به منشأ ندارد و انتزاع نیاز به منشأ دارد. قسم دوم قابل جعل نبود مثل شـرطیت و سـببیت برای تکلیف. مثلاً بلوغ شـرطیت را ما نمی توانیم برای بلوغ جعـل بکنیم چون پـایه اش تکوین محض است قابـل جعل نیست به جعل خضوع نمی کنـد. و قسم سوم از احکام وضـعیه عبـارت است از سـببیت برای مکلف به. این قسم سوم میـانه است نه اطلاقـا قابـل و نه اطلاقـا غیر قابل بلکه اسـتقلالا قابل جعل نیست و لی به تبع مکلف به قابـل جعـل است. مثـل جزئیت برای سوره در صـلاه. این اقسـام احکـام وضـعیه که گفته شـد. اگر حکم وضـعی قابل جعل بود در قلمرو حـدیث رفع قرار می گیرد. نکته چهارم فرازهایی که در حـدیث آمـد هاست که عبارت است از اکراه و اضـطرار در این رابطه شـرحی داریم و همچنین در مورد خود سـببیت عقد که متعلق اکراه قرار می گیرد محقق نائینی کلام و شرحی دارد که ان شاء الله فردا توضیح بدهیم.

ص: ۷۹

دلالت حدیث رفع بر برائت ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت حدیث رفع بر برائت

نکته ای که در جمع بندی گفته شد عبارت بود از اینکه حدیث رفع اختصاص به احکام تکلیفیه ندارد به احکام وضعیه هم جاری می شود به دو شرط: شرط اول احکام وضعیه از آن قسم باشد که قابل جعل شرعی باشد، شرط دوم احکام وضعیه رفعش امتنانی باشد. اقسام احکام وضعیه را گفتیم و کامل شد.

نظر محقق نائینی شک در سببیت

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه در مورد اجراء و شمول حدیث رفع نسبت به شک در سببیت نکته قابل توجهی را اعلام می فرماید. سببیت که از احکام وضعیه است که منتزع است از اجزاء، مثلا سببیت عقد برگفته از چند جزء است ایجاب و قبول و تراضی و تعیین و شرائط عامه. می فرماید اگر در سببیت شرط شک کردیم در دید ابتدایی می شود مورد رفع. چون شک است، شک در حکم وضعی است. گفتیم که در حکم وضعی مشکوک هم حدیث رفع جاری است. باید در مورد شک در سببیت به مقتضای حدیث رفع اعلام بشود که «رفع حکم المشکوک الذی هو عباره عن الشک فی السببیه». این دید ابتدایی، ولیکن آن دو تا شرطی که گفتیم اگر در نظر بگیریم اینجا حدیث رفع جاری نمی شود یکی از آن دو تا شرط اینجا وجود ندارد که جریان امتنانی نیست. عقد اگر باطل بشود مساعدت نیست کمک نیست بلکه یک نوع زحمت است. چون امتنانی نیست حدیث رفع جاری نمی شود. سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه یک مطلبی دارد بسیار ظریف و آن این است که می فرماید ممکن است تبدّل برائت به استحباب، اینجا اگر در دید ابتدائی برائت بگوییم یک استصحابی وجود دارد استصحاب عدم انتقال. و آن استصحاب عدم انتقال محکّم است و جایی برای برائت وجود ندارد. توجه کنید تعارض بین اصاله الصحه و اصاله الفساد در شک در سببیت، ما در دید ابتدائی اعلام می کنیم در شک در معاملات اصل فساد است. این معروف است. یعنی اگر شک بکنیم اصل فساد است. از آن طرف می گوییم اصاله الصحه یک اصلی است که فراگیر در تمامی معاملات و عبادات و به تعبیر سیدنا الاستاد عقود و ایقاعات، همه را می گیرد. حالا ـ در شک در سببیت جزء همین موارد است اصاله الصحه جاری می کنید یا اصاله الفساد؟ در این مورد چطوری بتوانیم این مشکل را حل کنیم هر دو می آید اصاله الصحه می آید قطعا و اصاله الفساد هم که مشهور است در معاملات. چطوری حل کنیم؟ آن راه حل که مشکل را برطرف می کند از این قرار است که می گوییم هم اصاله الصحه جاری می شود و هم اصاله الفساد

ص: ۸۰

دو نوع شک در سببیت

ولیکن یک نکته باید در نظر گرفته شود شک ما در سببیت دو گونه است: ۱. شک در صدق اسم است، ۲. شک در دخل چیز زائد بر صدق اسم. اگر شک ما در سببیت شک در اسم عقد بود اینجا اصاله الفساد جاری می شود همان که از بیان شهید

صدر استفاده کردیم استصحاب عدم ملکیت برای مشتری یا استصحاب ملکیت برای بایع یا استصحاب عدم انتقال. و اما اگر اسم صدق کرد عقد هست ولی شک می کنیم که ماضویت هم شرط است در عقد یا نیست. در ایجاب و قبول هست اسم عقد صدق می کند اما شک می کنیم که ماضویت هم شرط هست یا نیست، اینجا اصاله الصحه جاری می شود. بنابراین در بحث سببیت که برای شما گفتیم و محقق نائینی آن مطلب را اعلام کرد ضمیمه را هم اضافه کنید که این شک در سببیت کامل بشود.

فرق بین شرطیت و مانعیت

می فرماید اگر نسبت به شک در شرطیت و مانعیت در شبهه موضوعیه باید دقت کرد که مسئله فرق دارد. این نکته دقیقی است. به این معنا که اگر شک در شرطیت داشتیم، (ما از احکام وضعیه صحبت می کنیم شرطیت از احکام وضعیه است مانعیت احکام وضعیه است، احکام وضعیه همه اش انتزاعیه است، از شرط و مشروط شرطیت انتزاع می شود، از عمل و مانع مانعیت انتزاع می شود، منشأ دارد)، مثلا می فرمایند اگر اعلام کردیم که قرائت سوره در نماز واجب است قطعا وانگهی واجب است به چه عنوان؟ شرط است، خب از این یک شرطیت انتزاع می شود. حالا بعد از این پیش فرض اگر سوره «ایلاف» که در تفسیر تردید وجود دارد که سوره ایلاف یک سوره هست یا نیست. اگر کسی سوره ایلاف قریش را بخواند که شک داریم سوره کامل هست یا نیست در این صورت شک در شرطیت است با آن مقدمه که یقین به شرطیت سوره کامل داریم، آیا با خواندن ایلاف این شرطیت محقق شد یا نشد، اینجا مورد برائت است ابتداءً شک در حکم وضعی است اما می فرماید که اینجا شک در امتثال به وجود می آید و باید به قاعده اشتغال مراجعه کنیم. اگر شک در امتثال بود یا شک در سقوط بود آنجا جایی برای برائت نیست و زمینه آماده است برای قاعده اشتغال. می فرماید اما اگر شک در مانعیت باشد مثلا ما یقین داریم به مانع بودن شئ ای، غیر ماکول در صلاه مانع است این را یقین داریم. اما بند در حال نماز یا لباسی است یا یک شئ است جزئی از لباس که شک می کنیم ماکول است یا غیر ماکول، در اینجا شک در مانعیت است. این شک در مانعیت در حقیقت شک در اصل تکلیف است شک در تکلیف و شک در حکم وضعی است. بعد از که شک در تکلیف بود به طور طبیعی زمینه برای برائت مهیاست. اشکال نشود که این شکل در تکلیف شد و ما درباره حکم وضعی بحث می کنیم حکم وضعی از تکلیف بر مبنای شیخ انصاری جدا نیست. همیشه یک حکم وضعی یک حکم تکلیفی را پشت سر خودش دارد. ایشان می فرماید «احکام الوضعیه منتزعه عن الاحکام التکلیفیه» منتها با توجه به آرای دیگران از صاحب نظران بگوییم که فاصله ای بین حکم وضعی و حکم تکلیفی در کار نیست ارتباط برقرار است.

ص: ۸۱

سوال:

پاسخ: ماضویت شرط نیست مگر استثناء شده است مثلا نه عربیت شرط است و نه ماضویت شرط است ولیکن مشهور و اولی این است که با ماضویت خوانده بشود و با عربیت مگر در طلاق و نکاح که گفته می شود اجماع این است که در صورت قدرت عربی خوانده شود ماضویت آن اعلام نمی شود فقط عربیت آن الزامی اعلام شده است. شاید هم به دلیل اهمیت مسئله است که جزء مسائل متعلق به دماء و فروج است. (۱)

سوال:

پاسخ: در یک مسئله شک در سببیت هم اصاله الصحه است و هم اصاله الفساد. چه طوری جمع کنیم؟ جمع این جوری شد که اگر ایجاب کامل نباشد عقدی شده قبولی بوده، ایجاب حدسی بوده یا ایجاب عن هزل بوده، اینجا شک می کنیم در سببیت منتها شک ما برمی گردد به شک در مسما که ایجاب و قبول کامل نبوده، اینجا اصل فساد است چون اصلا مسمی صدق نکرده. اصاله الصحه کی می آید؟ جایی که مسمایی باشد. در اصاله الصحه احتمال صحت وجود داشته باشد. در این مورد صحت کی می آید؟ وقتی که مسما صدق کند مسمی صدق نکند احتمال صحت نیست. در اینجا پس اصاله الصحه جاری نیست که مسمی محقق نیست پس طبیعتاً اصاله الفساد. منتها ما گفتیم عقبه اصاله الفساد استصحاب هم است. با وجودی که خود اصاله الفساد ممکن است بنای عقلاء مستقل داشته باشد استصحاب هم این را همراهی می کند. اما اصاله الصحه جایی می آید که احتمال صحت وجود داشته باشد و احتمال صحت در صورتی می آید که مسمی صدق بکند. ایجاب و قبول هست اما ماضویت نیست. شک می کنیم که این جا سببیت محقق شده است یا نشده است اصاله الصحه می آید. اصاله الصحه هر کجا که احتمال صحت وجود داشت جا برای اصاله الصحه براساس دلیل خودش که تنها دلیل برای اصاله الصحه سیره عقلاء بود. ادله دیگر در جهت اعتبار اصاله الصحه مویدات است، دلیل اصلی سیره عقلاء است.

ص: ۸۲

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۷۸.

نکته بعدی مروری به موارد حدیث رفع

نکته چهارم از نکات جمع بندی، مروری بر موارد دیگر حدیث رفع. گفتیم که در حدیث رفع آن فرازی که با برائت کار دارد فقط «ما لا یعلمون» است بقیه فرازها با برائت کاری ندارد. اما الان یک مروری بکنیم این فرازهای دیگر چه وضعیتی دارد؟ در ابتداء خطأ و نسیان. نتیجه این شد که گفته شد به مبنای شیخ و مبنای محقق خراسانی که در خطأ و نسیان آثار را به تقدیر می گیریم «رفع آثار الخطأ، رفع آثار النسیان» درست است مورد حدیث رفع هست و حکم هم از ضروریات فقه. فراز بعدی «رفع ما لا یطیقون» رفع شده است از مکلف چیزی که طاقتش را ندارد. منظور از طاقت یعنی قدرت ندارد. چیزی که بر آن چیز قدرت نداشته باشد مکلف امتناناً رفع شده است. یک سوال و جواب: سوال این است که چیزی که قدرت نداشته باشد عقلا و قطعا رفع شده است نیاز به حدیث رفع ندارد. جوابش را در بیان محقق نائینی دیدیم که رفع مقتضی تکلیف و بعد هم مقتضی تکلیف را در مورد «ما لا یطیقون» شیخ انصاری می فرماید که ممکن است مکلف تقصیر بکند تا برسد به «ما لا یطیقون». که گفتیم مقصِّر متعمد است منتها متعمد در خود فعل یا متعمد در مقدمه فعل. پس مقتضی برای «ما لا یطیقون» هم وجود دارد و «رفع اثر ما لا یطیقون». اما سه مورد دیگر که طیره و حسد و وسوسه باشد. این سه تا را هم مروری بکنیم، این سه مورد هم در قلمرو حدیث رفع قرار می گیرد آثار اینها امتناناً برداشته می شود که مثلا از کبائر نباشد. که این سه مورد از رذائل نفسانی است. مقتضی دارد برای اینکه کبیره باشد ولی به وسیله حدیث رفع و امتنان آن اثرش برداشته می شود. می فرمایند در وسوسه که ما به اش می گوییم خطورات. وسوسه و خطورات به سراغ مومن می آید فسقه را کار ندارد فسقه راه خودشان را می رود. مومن که مومن است وسوسه می آید خطورات بد، خطورات انکار، خطورات ضد عقیدتی، خطورات بد بینی. اینها بگویم اولا این گناه نیست براساس حدیث رفع. و این خطورات را مثبت تلقی کنید. یقین کنید که شیطانی هست. چون وسوسه و خطورات بد نه تجربه می آورد برای آدم که علم باشد نه علت و معلول می آورد که فلسفه باشد نه خود آدم به سراغش می رود پس کی می آورد؟ معلوم است که یک عامل دارد، عاملش چیه؟ قرآن می گوید «أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ». (1) و در همان حدیث برخوردم روایت صحیح السندی که اگر وسوسه آمد لا اله الا الله را تکرار کنید همان جا کنترل می شود.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۵۲.

سوال:

پاسخ: سوال شـد که مـا گفتیم و مطلب و واقعیت هم همین است که فقط «رفع ما لا یعلمون» مربوط به برائت است بقیه فرازها مربوط به برائت است. امـا می فرماینـد «مـا لاـ یطیقون» چیزی که انسـان قـدرت نداشـته باشـد رفع می شود. خب این مربوط به تکلیف می شود آدم یـک تکلیفی که قـدرت نـدارد رفع بشود پس مربوط می شود به برائت که رفع تکلیف بشود. امـا جواب این است که در «ما لا یطیقون» بالاصاله و بالذات فقط آنچه که در قدرت نیست رفع شده است. ما لا یطاق چیزی که خارج از قـدرت هست رفع شـده است این دیگر یـک امری است کلّی تقریبا جنبه کلامی به خودش می گیرد که خداونـد تکلیف ما لا یطاق نمی کند. «ما لا یطیقون» در حقیقت جنبه کلامی به خودش دارد که خدای متعال تکلیف به ما لا یطاق نمی کند.

سوال:

پاسـخ: تکلیف مـا لاـ یطـاق برمی گردد به بحث کلاـمی که مکلف قـادر نباشـد تکلیف به عهـده اش اعلام بشود بایـد بگوییم مسـلک ما مسـلک جبریه است و کلامی نیست. اگر بگوییم مکلفی که قـدرت نـدارد مکلف نیست مسـلک عدلیه است بحث کلامی است.

سوال:

پاسخ: مقتضـی را برای این گفتم که اگر اشـکال بکنیم که اصـلا «ما لا یطیقون» به حکم عقل قطعی مرتفع است نیاز به حدیث رفع نـدارد. آن موقع مـا می گوییم که محقق نـائینی گفت که مقتضـی حکم تـا اینجا رفع مصـحّح بشود که این تکلیف مـا لا یطاق، که یک مسئله کلامی است. تکلیف ما لا یطاق هم ممکن است مقتضی داشته باشد که ممکن است مکلف مقصّر باشد کارش به جایی رسانده باشد که عمدا خودش را عاجز ساخته باشد اینجا ممکن است مقتضـی وجود داشته باشد. قسمت اولش را محقق نـائینی می گویـد که به مقتضـی به جعـل رفع می شود. قسم دومش را شـیخ انصاری فرمود که در مثل «ما لا یطیقون» ممکن است بگوییم که خود مکلف از روی تقصـیر کار را به جایی رسانـده باشـد که خودش را از قـدرت دور کرده باشد، از خود سلب قدرت کرده باشد.

اما اکراه و اضطرار

دو فراز دیگر عبارت بود از اکراه و اضطرار. درباره اکراه و اضطرار حدیث رفع تاثیرگذار و نتیجه عملی دارد هرچند مجرای برائت به حساب نیاید. اما خودش تاثیرگذار است با یک شرط، شرطش این است که رفع حکمی که برخواسته از اکراه است امتنانی باشد. مثلاـ اگر روزه را اکراهاً افطار کرده است رفع می شود حکم این روزه افطار شده که امتنانی است منت است بر عباد و درست است. اما اگر فرض کنیم که به صورت امتنانی نباشد مثلا اکراه شده است که وضو بگیرد وظیفه اش تیمم بوده الان بگوییم وضویش درست نیست امتنانی نمی شود. بنابراین حدیث رفع در مورد اکراه جایی جاری می شود که اکراه متضمن امتنان باشد. مثلا در اضطرار همین طور است اگر کسی مضطر شده است که خانه اش را بفروشد خانه اش را فروخت برای رفع حاجت اهمی مثلا برای حفظ آبروی خودش. اگر بگوییم این فروش خانه اضطراری بود درست نیست، این عقد را اگر باطل اعلام بکنیم نتیجه این می شود که خلاف امتنان است. آن خواسته است خانه اش را بفروشد آبرویش را حفظ کند اگر بگوییم معامله باطل است در حالت اضطرار اینجا دیگر امتنانی نمی شود و حدیث رفع شاملش نمی شود. مثلا اگر جایی امتنانی بود مضطر شد که دروغ بگوید جایی بود که باید دروغی بگوید مثلا برای خوف بود. حکم این اضطرار برداشته می شود این کذب کاسر عدالت نمی شود، این کذب از سر اضطرار کاسر عدالت نمی شود. چون در حالت اضطرار است و رفعش هم امتنانی است. فرازهای حدیث رفع گفته شد و دلیل اصلی برای اعتبار برائت از نصوص و آیات و ادله عقلیه اصلی ترین دلیل برای اعتبار برائت فقط حدیث «رفع ما لا یعلمون» است. بقیه را ما همه اش را مویدات به حساب می آوریم مگر مورد بسیار نادری که برائت عقلیه تنها باشد که بحث می کنیم. فراز بعدی بحث ما حدیث حجب، ان شاء الله «ما حجب الله» فردا بحث کنیم.

دومین حدیث برای برائت حدیث حجب ۹۵/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دومین حدیث برای برائت حدیث حجب

حدیث دوم عبارت است از موثقه زکریا بن یحیی، عنوانش است حدیث حجب. «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع».

سند و دلالت حدیث

دومین حدیثی که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای اثبات اعتبار نسبت به برائت ذکر می کند این حدیث است. حدیث از حیث سند معتبر است منتها موثق. سند از این قرار است: احمد بن محمد بن یحیی عطار عن ابیه محمد بن یحیی عطار که از اجلاء و ثقاتند. عن احمد بن محمد بن عیسی که ایشان هم از اجلاء و ثقات که سه نفر از مشایخ قمی هستند. عن ابن فضال، علی بن حسن بن فضال که «خذوا ما روا و دعوا ما رأوا» ابن فضال که از لحاظ عقیدتی به انحراف رفته است روایاتی که نقل کرده اند مورد اعتماد است در زمان استقامت و سلامتش بوده است و یا اینکه صداقت در قول شان مسلّم است. عن داود بن فرقد که توثیق خاص دارد عن زکریا بن یحیی که از اجلاء و ثقات است عن ابی عبداله علیه السلام. سند به جهت وجود ابن فضال موثق شد. اگر ابن فضال نبود سند صحیح بود. منبع اصلی این حدیث کتاب توحید شیخ صدوق است. اما دلالت این حدیث: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (۱) تقریب استدلال به این صورت است که در این حدیث آمده است چیزی را که خداوند علم آن را برای عباد پوشانده است آن شئ محجوب موضوع و مرفوع است. یعنی برای مکلفین الزام آور نیست مسئولیت در پی ندارد. تا این حد دلالت این حدیث روشن است و متن آن کوتاه و واضح.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۱۹، ابوابصفات قاضی، ب۱۲، ح۲۸، ط اسلامیه.

نظر شیخ انصاری در مورد این حدیث

اما شرح مسئله و نقل آراء صاحب نظران: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین حدیث را ذکر می کنند و بعد از آنکه این حدیث را می فرمایند اشکالی دارند که به آن اشکال عده ای از صاحب نظران اعتماد کرده اند. می فرمایند «ما حجب الله علمه عن العباد» که متنش روشن است اما این متن به درد ما نمی خورد یعنی در جهت اثبات اعتبار برای برائت مورد استفاده قرار نمی گیرد. چرا؟ برای اینکه در این حدیث آمده است «حجب الله» احتجاب نسبت داده شده است به سوی خدا. خدا علمش را برای مکلفین نداده است. حجب و محجوبیت طبق این حدیث فعل است. شیخ می فرماید معنایش این می شود که «لم یبیّنه الله» خداوند این دسته از احکام را برای عباد خود بیان نکرده است خود خدا بیان نکرده است. احکامی که خدای متعال از روی مصلحت برای عباد خودش بیان نکند ربطی به برائت ندارد. برائت قلمروش و زمینه اش جایی است که احکام بیان شده است ولیکن اختفاء صورت گرفته است. اما از سوی خود خدا بیان صادر شده است این زمینه برائت است. اما اگر دیدیم جایی که

مثل حدیث حجب «ما حجب الله علمه عن العباد» که خود خدا بیان نکرده است این ربطی به برائت ندارد مطلب در جای خودش درست است اما مربوط به برائت نیست. می فرماید این حدیث هم سنخ است با آن بیان معروف امیرالمومنین علیه الصلاه و السلام که در کتاب نهج البلاغه خطبه صد و دو می فرماید: «ان الله تعالی حدّ حدودا فلا تتعدّوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سکت عن اشیاء لم یسکت نسیانا لها فلا تتکلّفوها رحمه من الله لکم». این «ما حجب الله» از این سنخ است. چیزی که خدا بیان نکرده است و سکوت خدا به حساب می آید شما مکلف نیستید از اساس. نه اینکه تکلیفی باشد فعلا در مرحله ظاهر رفع شده باشد. این بیان متین شیخ انصاری است. که عده ای از صاحب نظران مثل محقق خراسانی و محقق نائینی این نقد و اشکال را پذیرفته اند.

نظر محقق خراسانی

در همین بحث برائت به عنوان دومین حدیث حدیث حجب را ذکر می کند و بعد می فرماید تقریب همان تقریبی که در حدیث رفع گذشت که رفع الزام مجهول واقعی فعلًا و ظاهراً. واقع محفوظ است ما به واقع کار نداریم اگر ما دخالت به واقع بکند خطر تصویب دارد. ما فعلاـ در این وضعیتی که قرارگرفته ایم امتناناً و تسهیلا برای ما عنایتی شده است که این حکم ظاهرا مرفوع باشد. تقریب همان تقریب است. بعد از بیان این مطلب محقق خراسانی به اشکالی اشاره می کند که درست اشکال همان اشکالی است که شیخ انصاری فرموده اند با یک اضافات مختصر می فرمایداشکالی وجود دارد و آن این است که در این حدیث مانع از وصول واسطه نیست خود خدای متعال این دسته از احکام را برای مردم بیان نفرموده است. شاید مصلحتی در کار موقت یا دائم که بیان نکرده است. و اگر این احتجاب را نسبت به خود خدا ندهیم متن حدیث درست درنمی آید. چون متن آمده است «ما حجب الله» پس باید فعل خدا باشد. و در برائت ما فعل خدا را مورد بحث نداریم ما در برائت بحث از این داریم که احکام ابلاغ شده است خداوند به توسط پیامبر احکام را بیان کرده است ولی به هر دلیلی، به واسطه ظلم ظلمه که یک بخش عظیمی از موانع است که نمی دانیم چه گذشتی است در تاریخ این ظلمه. یک راوی مثل ابن ابی عمیر که چهارهزار و چهارصد و اندی روایت می نویسد زندان می رود کتابخانه اش آتش زده می شود شکنجه ها می بیند یک بخشی از روایات که می گوییم «صدرت عن تقیه» به جهت ظلم ظلمه بوده است مخصوصا دوران اموی ها لعنه الله علیهم اجمعین. عباسی ها هرچند به عنوان طرفداری از اهل بیت آمدند که بعدش آن شد. بعضی از خلفای عباسی به نام شیعه بودند ولی خب ظلمه است دیگر. یا در اثر ظلم ظلمه مختفی شده باشد و یا اینکه اهل علم و فضلی نبوده است که بفهمد و یا اینکه حوادث روزگار مانع ایجاد کرده است از اینکه برای مکلف برسد. اینجا شک در تکلیف بکنیم مجرای برائت می شود اما جایی که خود خدا احکام را در پرده نگه داشته است جا برای برائت نیست. ظاهر امر این است که محقق خراسانی این اشکال را مطرح می کند جواب نمی دهد. بنابراین این گونه تلقی می شود که محقق خراسانی این اشکال را تایید کرده باشد. هرچند یکی از جاهایی که رأی محقق خراسانی سخت است که بدست بیاوریم همین جاست. که در صدر نشان می دهد که دلالت حدیث را کامل می داند می گوید «تبین تقریره من ذی قبل» و بعد هم اشکالی در ضمن یک استدراک آخرش هم شرح نمی دهد که چه شد. محققین فرمودند که ظاهر امر این است که محقق خراسانی هم دلالت این حدیث را کامل نداند.

ص: ۸۸

نظر محقق نائینی

۳. رأی محقق نائینی: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه حدیث را با همین خصوصیاتی که گفتیم نقل می کند سند معتبر و دلالت را می فرماید که همان طوری که شیخ انصاری اشکال کرده اند این حدیث به برائت ربطی ندارد. آن احکامی است که از سوی خدا بیان نشده است نه احکامی که بیان شده و به وسیله موانع الان معلوم نیست. (۱) این اعاظم با این تحقیق هر سه نفر به دلالت این حدیث اشکال می کنند.

نظر سید الخوئی

۴. رأی سیدنا الاستاد می فرماید حدیث حجب از جمله احادیثی است که برای اعتبار برائت به کار گرفته می شود. متن واضح است و در دلالتش شبهه و اشکالی نیست. اشکال فقط در استناد حجب به خداست. حجب الی الله که مستند بشود همان اشکال پیش می آید که تا حالا گفتیم. سیدنا الاستاد می فرماید این اشکال وارد نیست. توضیح مطلب از این قرار است که تکلیفی که مجهول باشد اعم از اینکه این اختفاء به توسط مانع باشد یا اختفاء از سوی خود خدا صورت گرفته باشد. در هر صورت صحیح است که بگوییم حجبه الله. برای اینکه نسبت احتجاب به خدا دادن به واسطه هم درست بالمباشره هم درست است. برای اینکه رفع حجاب در هر صورت کار خداست. می تواند احکام را به توسط سفراء خودش انبیاء بیان کند که اگر از اصل می خواست بیان کند. و می تواند احکام را به توسط حضرت ولی عصر ارواحناه فداه بیان کند که اگر از اول نمی خواسته بیان کند. در هر صورت بیان هم در اختیار خداست و احتجاب هم در هر دو صورت می شود منتسب به خدا باشد. بنابراین تکلیفی که در اثر ظلم ظلمه مثلا یا موانع دیگر بعد از بیان توسط پیامبران مختفی شده باشد صدق احتجاب می شود. صحت استناد احتجاب خدا درست است. پس «حجبه الله» اختصاص ندارد به آن احکامی که خدا از اول بیان نکرده باشد بلکه شامل آن قسم هم می شود و شامل آن احکامی می شود که بیان شده است و در اثر موانعی مختفی شده است. لذا در نهایت امر می فرماید دلالت این حدیث بر اعتبار برائت کامل است. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۷۱.

سوال:

پاسخ: «حجب الله» یعنی خدا علمش را برای بشر قرار نداده است محجوب است احتجاب در پرده قرار دادن کار خداست و این زمینه برائت نیست. زمینه برائت آن است که بیان بشود در اثر عواملی مختفی بشود فعلا معلوم است این که اصل اشکال است. جواب این بود که حرف تان این است که «حجب الله» یعنی خدا بیان نکرده است ما می گوییم «حجب الله» در هر دو صورت درست است. آنهایی که بیان نکرده هم «حجب الله» است و آنهایی را که بیان کرده و به ما نرسیده است و مانع آمده است هم می شود بگوییم «حجب الله». آنجا هم «حجب الله» صدق می کند چون احتجاب هم بالمباشره درست است و هم بالتسبیب. خداوند مسبّب الاسباب است کل کارهایی که صورت بگیرد می تواند آدم نسبت بدهد به خدا بالتسبیب و به پیامبر بالمباشره. کاری که پیامبر آورده نسبت داده می شود به پیامبر بالمباشره و نسبت داده می شود به خدا بالتسبیب. بنابراین آن هم حجب الله است. و بعد دلیل این مطلب را هم اضافه می کنند چرا کار خداست؟ چون از خدا ساخته است که آن را که بیان نکرده است را هم بیان بکند و آنکه بیان کرده است را علمش را در اختیار مکلف قرار بدهد.

سوال:

پاسخ: اگر که ما بگوییم خداوند تمام کارها را خودش مستقیما انجام بدهد این جمع می شود. خداوند برای بشر اختیار داده بعد از که اختیار داده است احکام را هم بیان کرده است. احکام را اگر رسیده برایش مسئولیت دارد اگر مسئولیت ندارد حدیث رفع از دوش او رفع مسئولیت می کند. اگر بگویید خداوند باید برای مردم بیان بکند باید مردم را هدایت کند می شود جبری که بهشت بردن اجباری می شود. نه تکلیف بیان شده، احکام شرح داده شده منتها بشر اختیار دارد. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (۱)

۱- انسان/سوره۷۶، آیه۳.

نظر امام خمینی

۵. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همین حدیث را مطرح می کند اشکال را هم یاد آور می شود و می فرماید «هذا الاشکال ضعیف» با همان شرحی که کامل کردیم اشکال می فرماید ضعیف است. برای اینکه «حجب الله» اختصاص ندارد به آن احکامی که خدا از اصل بیان نکرده باشد تا زمینه برائت نباشد. «حجب الله» شامل آن احکامی می شود که بیان شده ولی مختفی شده است فعلا ما نمی دانیم که این دسته از احکام می شود زمینه برائت. اشکال کنید که دلیل اعم از مدعاست، دلیل باید با مدعا منطبق باشد. این دلیل شما «ما حجب الله» هم آن احکامی را می گیرد که اصلا بیان نکرده خداوند و آن احکامی را می گیرد که بیان شده و فعلا مختفی است. دلیل اعم از مدعاست. (۱) جوابش این است که دلیل اعم از مدعا باشد اشکالی ندارد. چون که صد آمد نود پیش ماست. مطلوب ما را ثابت می کند یک چیزی را هم اضافه می آورد دلیل اعم از مدعا باشد ضرری ندارد ولیکن آن مطلوبیتی و اولویتی را که دلیل با مدعا درست مستقیم رابطه داشته باشد آن حسن را ندارد اما اشکالی ندارد. اشکال آنجاست که دلیل اخص از مدعا باشد که نتواند مدعا را ثابت کند. منتها ما گفتیم آنهایی که دلیل اخص از مدعا باشد هم کاملا از دایره ساقط نیست بلکه در حد موید می تواند مورد استفاده قرار بگیرد. حدیث حجب را گفتیم.

حدیث سوم برای استدلال به برائت

طبق تنظیم محقق خراسانی حدیث سوم حدیث «کل شئ لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه». این حدیث یک حدیث بسیار معروف و کاربرد زیادی دارد در مورد اطعمه و اشربه و در مورد لحوم و جلود و غیره. حدیث معروفی هم هست در مجموع طبق تحقیقی که به عمل آمده است و تتبعی که صورت گرفته است این مضمون در چهار روایت آمده است: ۱. روایت مسعده بن صدقه که این روایت دو تا عنوان دارد موثقه مسعده بن صدقه و مقبوله مسعده بن صدقه. برای اینکه مسعده توثیق خاص ندارد اعتبار به خصوص برایش ثبت نشده ولی روایتش اصحاب عمل کرده اند. بعد از اینکه اصحاب به روایاتش عمل کنند می شود توثیق عملی و عنوان موثقه در می آید اما نکته این است که اگر تحقیق کنید می بینید که فقط نسبت به همین روایتی که «کل شئ هو لک حلال و حرام فهو حلال حتی تعلم» محقق خراسانی و شیخ آورده متن روایی «تعرف» است. دو کلمه تصرف شده است چون نقل به مضمون است. یک کلمه «هو» افتاده و یک کلمه «تعرف» به «تعلم» بدل شده است. اشکالی ندارد نقل مضمون است به مضمون ضربه ای وارد نشده چون نقل مضمون است درست است. «کل شئ لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه» این متن که متن روایت مسعده بن صدقه است فقط به همین روایت اصحاب عمل کرده اند.

۱- تهذیبالاصول، امام خمینی، ج۳، ص۶۲.

مقبوله

اگر به همین یک روایت اصحاب عمل کرده باشند روایت می شود مقبوله. مقبوله آن است که توثیق برای راوی ثابت نمی شود مقبولیت یک روایتی را که آن راوی ضعیف نقل کرده پیش اصحاب به اثبات می رسد. بنابراین مقبوله روایتی است که توسط راوی ضعیف نقل شده باشد ولی اصحاب آن روایت را تلقی به قبول کرده باشد. فقط یک روایت جای دیگر روایت دیگر از آن راوی ضعیف مورد اعتماد قرار نگرفته باشد. در این صورت می شود مقبوله. لذا ما این حدیث را مقبوله عنوان کرده ایم هرچند موثقه هم برایش گفته شده است. در هر صورت حدیث اول که معروف است و چندین مورد به کار می بریم در قضاء، در مقام اقامه شهود و اقامه شهود در مرافعات و در شک در حلال و حرام و در شک بین محرم الاکل بودن و محلل الاکل بودن. در موارد زیادی این حدیث را بکار می بریم حدیث اسمش هست موثقه و منبع کتاب وسائل جلد دوازده باب چهار از ابواب صفات قاضی حدیث چهارم. مرکز استناد ما در حدیث حلیت و حرمت این روایت مسعده بن صدقه است. سه روایت دیگری داریم که یکی صحیحه عبدالله بن سنان و دومی هم صحیحه عبدالله بن سلیمان و سومی هم مرسله معاویه بن عمار که شرحش را برای فردا.

بحث و تحقیق در روایات حلّ ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و تحقیق در روایات حلّ

گفته شد که محقق خراسانی برای اثبات اعتبار نسبت به برائت به روایات حلّ تمسک کرده اند و همین طور شیخ انصاری هم بعضی از این روایت ها را نقل می کنند و صاحب نظران دیگر. بعد از که به آراء و تقریبات پرداخته بشود اول این روایات را مورد ملاحظه هرچند مختصر قرار بدهیم. دیروز گفتیم که در این باب یعنی در محور حلّ چهار تا روایت نقل شده است. دو روایت از امام صادق علیه السلام با سند معتبر و صحیح و دو روایت از امام باقر علیه السلام با سند یکی با سند معتبر و دیگری هم مرسل. روایت اول که محقق خراسانی به آن تمسک کرده است موثقه مسعده بن صدقه، سند بقیه اش درست است عن علی بن ابراهیم عن هانی بن مسلم که از اجلاء و ثقاتند عن مسعده بن صدقه که شرح توثیقش را دیروز اجمالا گفتم. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال سمعته یقول کل شئ هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشترته و هو سرقه». (۱) محقق خراسانی به این حدیث تمسک کرده است منتها دو کلمه در این حدیث تغییر یافته است کلمه اول «کل شئ هو لک» که کلمه «هو» افتاده است. کلمه دوم در این حدیث دارد «حتی تعلم» که محقق خراسانی ثبت کرده است «حتی تعرف» نقل به مضمون اشکالی ندارد. دلالت روایت بر مدلول خودش جزء واضحات است. می فرماید «کل شئ هو لک حلال» این نص است هر چیزی که شک در حلیت و حرمتش داشتید حلال است اصل حلیت است مگر اینکه حرمت معلوم بشود. تا علم به حرمت پیدا نکنید شک در حلیت و حرمت داشتید حکم حلیت است. دلالت و ظاهر که از تصریحات و تنصیصات است. روایت دیگر صحیحه عبدالله بن سنان است. سند را شیخ صدوق نقل می کند محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسن بن محبوب اسناد شیخ صدوق به حسن بن محبوب درست است. عن عبدالله بن سنان که از اجلاء و ثقاتند. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابدا حتی تعرف الحرام منه بعینه».

(۲) این حدیث هم دلالتش بر اینکه اصل در مورد شک در حلیت و حرمت حلال هست واضح و صریح است. و خصوصیاتی هم دارد که این روایت مضافا بر این دلالت بر مدلول که ضمن بیان آراء تعرض کنیم ان شاء الله. این دو روایت از امام صادق در ابواب ما یکتسب به بود. اما آن دو روایت که از امام باقر علیه السلام آمده یکی صحیحه عبدالله بن سلیمان عن امام باقر، ضمن حدیث نسبتا طولانی عبدالله بن سلیمان از امام باقر سوال کرد «ما تقول فی الجبن» سوال کرد عبدالله بن سلیمان از امام باقر علیه السلام ضمن حدیثی از پنیر. آقا بعد از شرحی فرمود «ساخبرک عن الجبن و غیره» اینها که مقدمتا فرمود اصل مطلب از این به بعد است که می فرماید «کل ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» (۳) آن مقدار از دلالت که منظور از این نصوص این است که در مورد شک در حلیت و حرمت اصل حلیت است از این حدیث صحیحه هم به طور واضح استفاده می شود. دلالت در این حد معلوم است بدون هیچ اشکالی. حدیث دوم مرسله معاویه بن عمار که تا معاویه بن عمار درست است معاویه بن عمار عن رجل من اصحابنا. ما گفتیم که این گونه مرسل شائبه ای از اعتبار دارد. نکته اش این بود که اگر یک راوی معتبر از اجلاء و ثقات حدیثی را نقل می کند می گوید «عن رجل من اصحابنا» او دو تا نکته در ضمن دارد: ۱. خودش اعتماد کرده است که می دانیم توثیق و اعتماد عملی اجلاء و ثقات در حقیقت توثیق است و نکته دوم هم با وصف ذکر می کند من اصحابنا. لذا در مراسیل اگر این عبارت آمد شائبه ای از اعتبار برایش هست. در این روایت نقل شده از امام باقر علیه السلام متن بسیار مشابه است آن قسمت که امام فرمود «ساخبرک عن الجبن و غیره» عینا اینجا هست و «کل ما کان فیه حلال و حرام» یک تغییر جزئی دارد در روایت مرسله آمده «کل شیئ فیه الحلال و الحرام» قسمت آخر هم یکی است «فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» (۴) از این رو گفته می شود که این دو تا روایت در حقیقت یک روایت است و این معاویه بن عمار که نقل می کند عن رجل من اصحابنا ممکن است عبدالله بن سلیمان باشد. در این روایت چیزی که می بینیم اصل مسئله است که «فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» دلالت بر اصل مطلوب که در مورد شک در حلیت و حرمت حکم حلیت است.

ص: ۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص ۶۰، ابواب ما یکتسب به، ب۴، ح۴، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۵۹، ابواب ما یکتسب به، ب۴، ح۱، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص ۹۰، ابواب اطعمه مباحه، ب۶۱، ح۱، ط اسلامیه.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۹۲، ابواب اطعمه مباحه، ب۶۱، ح۷، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: شبهه محصوره و غیر محصوره اینجا مورد بحث ما نیست. اگر شبهه ای محصوره علم اجمالی باشد به اتفاق فریقین جایی برای برائت نیست. علم اجمالی منجز است علم خودش ورود دارد نه حکومت. که گفتیم ورود دو قسم است یک قسمش علم است که رفع بالوجدان می کند. اگر شبهه غیر محصوره باشد جا برای برائت هست. انصراف به محصور و غیر محصور ندارد، «کل شیئ» است هم صدق به محصوره می کند هم غیر محصوره، منتها اگر شبهه بدویه نبود و شبهه علم اجمالی بود و محصوره بود خلافی در وجوب احتیاط نیست

آراء صاحب نظران

پس از که این روایـات نقـل شـد الا ـن به تقریبـات و آراء اشـاره کنیم. آرائی که در این رابطه طبق تتبع در دسترس قرار گرفته است از این قرار است:

نظر صاحب قوانین

۱. محقق قمی می فرمایـد حلا ـل و حرام یـک انقسـامی دارد انقسـام ظهور در تقسـیم فعلی دارد تقسـیم فعلی بـا موضوعات در ارتبـاط است بنـابراین این حـدیث جهتش بیـان حلیت در موضوعاتی است که شک در حلیت و حرمتش داشـته باشـیم. درباره احکام دلالتی نـدارد. شـبهه حکمیه را فرا نمی گیرد مدعای ما این است که برائت در شـبهه موضوعیه و حکمیه ثابت می شود. دلیل اخص از مـدعاست از یک سو و از سوی دیگر در این مورد بحث آنچنانی نیست چون در شـبهه موضوعیه گفته می شود که بالاتفـاق برائت جـاری است حتی عنـد الاخبـاریین. پس بنـابراین دلیل اخص از مـدعاست که در حـد یک مویـد می تواند باشد.

نظر صاحب فصول

۲. صاحب فصول قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این حـدیث براساس قرائن اختصاص دارد به شـبهه موضوعیه، شامل شـبهه حکمیه نمی شود. بنابراین همان اشکال که دلیل برای مدعای ما کاری نمی تواند از پیش ببرد. (۱)

ص: ۹۳

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص۳۵۳.

نظر شیخ انصاری

۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث برائت و استدلال به سنت می فرماید که از این سنت حدیث حل است. شیخ انصاری به صحیحه عبدالله بن سنان تمسک می کند روایت مسعده را نقل می کند. شاید دلیل بر عدم نقل این باشد که روایت مسعده بن صدقه اولا خود مسعده توثیق خاص ندارد و ثانیا آن حدیث مربوط می شود به باب قضاء و شهادات چون در ذیل حدیث دارد «حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه». شاید از این جهت نقل نمی کند. حدیث صحیح عبدالله بن سنان را نقل می کند که «کل شئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابدا» می فرماید که این حدیث دلالتش بر حکم شبهه موضوعیه واضح است. اگر در شبهات موضوعیه شک درباره حالیت و حرمت صورت بگیرد این مایع خارجی حلال است یا حرام به عنوان شبهه موضوعیه حکم حلیت است اما نسبت به شبهه حکمیه قرائنی وجود دارد که این حدیث شامل شبهه حکمیه نمی شود. شاهد اول یا قرینه اول تقسیم است که در بیان محقق قمی اشاره شد. چنانکه در بیان محقق قمی آمده بود شیخ می فرماید که اینجا یک تقسیم صورت می گیرد «کل شئ فیه حلال و حرام» دو قسم است. اینکه می فرماید دو قسم است تقسیم ظهور در فعلیت دارد فعلاً ـ موجود با موضوع و واقع خارجی منطبق است نه با قضیه حقیقیه و کلی. تقسیم فعلی یعنی تقسیم موجود، موجود یعنی موجود فی الواقع و خارج که می شود موضوع. و بعد از این نکته یا شاهد اول که تقسیم باشد، شاهد دوم هم کلمه «فیه» است «کل شئ فیه» این ضمیر مرجع می خواهد به یک مفهوم کلی که حکم باشد در شبهه حکمیه باشد معنا ندارد. «فیه» یعنی شئ ای که مصداقش در خارج محقق است ضمیر معین. و آن ضمیر معین طبیعتاً وجود خارجی دارد و وجود خارجی که داشت می شود موضوع پس این حدیث ظهور دارد بر شبهه موضوعیه و شامل شبهه حکمیه نمی شود. بنابراین استدلال به این حدیث در جهت اثبات برای برائت در شبهه موضوعیه و حکمیه کامل نیست.

ص: ۹۴

نظر محقق خراسانی

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در ضمن استدلال به روایات می فرماید «من السنه قوله علیه السلام» از موثقه مسعده بن صدقه «کل شئ هو لک حلال حتی تعلم انه حرام» می فرماید بدون اینکه شرح بدهد به عنوان یک مطلب مسلم و ظاهر که وجه اش را ان شاء الله بگوییم می فرماید «کل شئ هو لک حلال» مطلقا، شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه. فرق نمی کند. دلیلش را ذکر کرده اند اما آنچه می شود در جهت استحکام این رأی شریف به آن اتکاء کرد می توانیم بگوییم که در صدر این حدیث کلمه ای آمده است که «کل» مضاف به شئ، کلمه کل که از الفاظ عموم است شئ که از مفاهیم عامه است. و عمومیتش فراگیر و وسیع ترین مفهوم مفهوم شئ است این «کل شئ» نقص ندارد کوتاه و کم نمی آید از اینکه شامل شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه بشود. «کل شئ» اما اگر می گویید که کلمه «فیه» آمده است یا تقسیم، تقسیم و «فیه» قید و تضییقی ایجاد نمی کند. ممکن است اشاره ای به مورد داشته باشد که مورد خاص نمی تواند عمومیت عام را صدمه بزند. بنابراین «کل شئ» با این بیان صریح و وسیع که کلمه عام با مفهوم عام ترکیب افتاده مبتدا قرار می گیرد خبرش «هو لک حلال» دلالت دارد بر اینکه شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه باشد اگر شک در بین حلیت و حرمت وجود داشت حکم حلیت است. و اضافه می کنند که در این متن هرچند شک بین حلیت و حرمت است یعنی شبهه تحریمه است ولی به وسیله قول به عدم فصل شبهه وجوبیه هم تحت پوشش این قانون قرار می گیرد. عدم فصل به این صورت است که در مسئله احتیاط و برائت دو قول داریم قول سوم منتفی است. که آن قول سوم منتفی است به وسیله همین عدم فصل یا اجماع مرکب. دو قولی که وجود دارد این است که مجتهدین یا اصولی ها می فرمایند که برائت هم در شبهه حکمیه جاری می شود هم در شبهه موضوعیه. و اخباری ها می گوید که احتیاط فقط در شبهات تحریمیه حاکم است شبهات موضوعیه را کار ندارد بلکه قائل به برائت است در شبهات موضوعیه. اما قول به فصل نداریم که در شبهه تحریمیه برائت جاری است و در شبهه وجوبیه برائت جاری نباشد این قول سوم است و به اجماع مرکب از وادی بیرون می رود. بنابراین می فرماید این حدیث دلالتش کامل است بلا اشکال.

ص: ۹۵

نظر محقق خراسانی نسبت به نصوص حلّ ۹۵/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر محقق خراسانی نسبت به نصوص حلّ

فرمودند که موثقه مسعده بن صدقه که می فرماید «کل شیٔ هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه فتدعه» این متن با این صیاغت و ساختاری که دارد دلالت می کند بر اینکه هر شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه اگر از قبیل شک بین حلال و حرام باشد اصل بر حلیت است. تا اینجا دلالت هم واضح است و هم بیان عام و کلّی و فراگیر. بعد در تکمیل فرمایش شان فرمودند که مفاد متن حدیث این است که اصل در شبهه حکمیه تحریمیه حلّیت است. چون متن بحث از حلال و حرام دارد می شود شبهه حکمیه تحریمیه. وانگهی شبهه حکمیه وجوبیه را از چه راهی ثابت کنیم که اصل در شبهه حکمیه وجوبیه هم حلیت است فرمودند به وسیله اجماع مرکب یا قول به عدم فصل و به تعبیر دیگر از اجماع مرکب است. منظور از اجماع مرکب در این مورد این است که دو قول بیشتر در مسئله نیست بین اخباری و اصولی. اخباری می گوید که در شبهه حکمیه تحریمیه برائت جاری نمی شود و جای احتیاط است اما در شبهه حکمیه وجوبیه نفی برائت نمی کند. اصولیون می فرمایند که برائت در شبهه حکمیه تحریمیه و وجوبیه جاری است همین دو قول را داریم. اما قول سوم یعنی اجرای برائت در شبهه حکمیه تحریمیه و عدم اجراء آن در شبهه حکمیه وجوبیه این قول وجود ندارد. پس به توسط اجماع مرکب قول سوم که نفی شد که برائت در شبهه حکمیه تحریمیه باشد و در شبهه حکمیه وجوبیه نباشد که نفی بشود مطلوب ثابت می شود که در شبهه حکمیه تحریمیه که برائت جاری شد در شبهه حکمیه وجوبیه قطعا برائت جاری می شود.

ص: ۹۶

استدراک محقق خراسانی و تأمل

بعد به عنوان یک استدارک نکته دیگری را هم می فرماید که با اینکه امکان دارد شبهه وجوبیه را هم ملحق بکنیم به شبهه تحریمیه، به این معنا که بگوییم محتمل الوجوب در قلمرو شبهه ماست. روی این همین محتمل الوجوب دقت بکار می بریم بحث را می بریم به ترک آن. می گوییم آیا ترک محتمل الوجوب حرام است یا حرام نیست؟ پس از که بحث را بردیم روی ترک محتمل الوجوب که ترک حرام است یا نیست می شود شبهه تحریمیه که متعلقش بشود ترک، حرام است یا حرام نیست شبهه تحریمیه شد. بنابراین نیازی به استفاده از اجماع مرکب نداریم بلکه با این تفسیر می توانیم شبهه وجوبیه را ملحق کنیم به شبهه تحریمیه. ایشان می فرماید «علی تأمل» این الحاق مورد تأمل است.

حرمت مستقل و حرمت ضمنی

منظور از تأمل شاید این باشد که در فقه واجبات و محرمات را اعلام می کنیم افعال واجب و افعال محرمه. محرمات فقهی افعال محرمه است استقلالا با دو خصوصیت که فعل است و دارای استقلال است. مثل کذب «لا تکذب» غیبت «لا تغتب» فعل است و حکمش مستقل است. این افعال را محرمات می گوییم. اما حرمتی که در ضمن وجوب می آید که می گوییم صلاه

واجبه و ترکها حرام، این حرام از آن محرماتی که در برابر واجبات است نیست. بلکه یک حرمت ضـمنی است نه اسـتقلالی. و متعلقش هم ترک است نه فعل. و به دلالت التزامی ثابت می شود که در دلالت دلیل بر وجوب شئ لازمه اش عدم جواز ترک آن شئ است. که ترک محرم است ولی این محرم ضمنی است. بلکه اصطلاح حرمت در این موارد تسامحی است. در حقیقت لازمه وجوب است. لذا در تعبیر صاحب نظران اصول و قدمای اصول واجب را که معنا می کنند می فرمایند الزام در فعل با منع از ترک. در حقیقت ترک ممنوع است تعبیر صـحیحش این است که بگویی منع از ترک در کار است نه حرمت. لـذا این نکته را اضافه کنید در حرمت مستقل که متعلق به افعال است حرمت برگرفته از مفسده است کذب و غیبت. و در حرمت ضمنی که در ضـمن ترک واجـب است این حرمت برخواسته از مفسـده نیست بلکه برخواسـته از ترک مصـلحت ملزمه است. پس از که محقـق خراسـانی ایـن نکتـه را می فرمایـد اعلاـم می شـود کـه حـدیث حـلّ دلاـلت می کنـد بر اعتبـار برائت اطلاقـاً حکمی یا موضوعی، تحریمی یا وجوبی.

نظر محقق نائینی در حدیث حلّ

رأی پنجم: رأی و نظر محقق نائینی در مورد حدیث حلّ. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این سه حدیث معتبری که تحت عنوان نصوص حل است بررسی و ارزیابی می کند.

قرائن مورد در حدیث بر شبهه موضوعیه

می فرماید: حدیث معتبر مسعده که از نظر سند درست است دلالتش هم بر اصاله الحلّ به جاست ولیکن قرائنی در کار است سه قرینه در همین موثقه مسعده بن صدقه است که ارشاد می کند که مفاد این حدیث اختصاص دارد به شبهه موضوعیه. قرینه اول در متن آن حدیث آمده است «فتدعه بعنیه» قید «بعینه» آمده است. می فرماید: مقصود از کلمه «بعینه، معرفه الشئ متمیزا عن غیره» این معنا منطبق است به موضوعات معنیه خارجیه. بنابراین این کلمه «بعینه» انطباق دارد با شبهه موضوعیه و حداقل قرینیت دارد بر اینکه منظور از این حدیث و منظور از حکم به حلیت در شبهه موضوعیه باشد. قرینه دوم مثالی است که در این حدیث آمده. دو تا مثال ذکر شده است بعد از که حکم را بیان می کند دو مثال ذکر می فرماید: ۱. اگر ثوبی خریدید شک کردید که مسروقه است یا مال بایع، اصل حلیت است. ۲. اگر ازدواج کردید و شک کردید که رضاعی نباشد، اینجا هم اصل حلیت است. می فرماید این دو تا مثال طبیعتا شبهه موضوعیه است مثال هایی است برای شبهه موضوعیه این هم قرینه دوم می شود. قرینه سوم این است که می فرماید در ذیل این حدیث معتبر آمده است حکم همین است اصل حلیت است حتی «یستبین لک ذلک أو تقوم به البینه» بینه که عبارت است از شهادت عدلین به طور واضح نسبت به موضوعات خارجیه به کار می رود. شهادت در نسبت به موضوعی از موضوعات خارجیه محقق می شود نه در ثبوت حکم شرعی کلّی. این هم می شود قرینه سوم. با این سه قرینه حدیث مسعده بن صدقه را می گوییم اختصاص دارد اصل حلیت طبق مفاد این حدیث به شبهه موضوعیه. اما حدیث دوم طبق تنسیق محقق نائینی صحیحه عبدالله بن سلیمان است. در این حدیث خواندیم دیدیم که در مورد پنیر سوال شده است و کلمه «بعینه» هم در متنش آمده است. روی این حساب این حدیث براساس قرینه «بعینه» درست همان توضیحی که در شرح حدیث مسعده دادیم کلمه «بعینه» اینجا هم همان نقش را دارد اشاره دارد به شبهه موضوعیه. مضافا بر آن از قرائن اختصاصی این صحیحه این است که صدر صحیحه سوال شده است از یک موضوع در خارج که اینکه ما نمی دانیم شئ غیر ماکولی هم در این جبن وجود دارد یا ندارد امام فرمود «کل شئ لک حلال» اصل حلیت است. صدر روایت یک موضوع خارجی است. می فرماید: موضوع سوال که در حد یک مورد است مورد که مخصص نیست. پس ما به چه صورت بگوییم که شائبه اختصاص در کار است. مگر تعبیر خود محقق نائینی را نگفتیم که «العبره بعمومیه العام لا بخصوصیه المورد»؟ این اصطلاح از تعبیر ایشان است. جواب می دهد می فرماید: مورد مخصص نمی شود به شرط اینکه عمومیت یا عموم برای عام منعقد بشود. اگر بیان از ابتداء تعلق بگیرد به یک موضوع خاص از اصل عام منعقد نشده است. بنابراین «کلما» که در این حدیث آمده است منظور از این «ما» صله خاصی است که جبن باشد و از اساس عامی اینجا منعقد نیست تا ما بگوییم مورد مخصص نمی شود. و اما روایت سوم طبق تنسیق محقق نائینی عبارت است از صحیحه عبدالله بن سنان که می فرماید آن دو تا عیب و ایراد یا دو تا قرینه که در آن دو روایت بود اینجا نیست. یعنی آن قرینه بر اختصاص که در صدر و ذیل بود بیّنه، ذکر مثال، ذکر جبن اینجا نیست. اینجا آمده «کل شئ لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه فتدعه» هرچند می فرماید آن قرائن را ندارد ولی قرینه «بعینه» را دارد. این کلمه «بعینه» با همان شرحی که دادیم منطبق است به شبهه موضوعیه.

می فرمایـد علی الاقل قرینیت دارد بر شـبهه موضوعیه و علی الاقل مانع از انعقاد عموم می شود تا شـبهه حکمیه را فرا بگیرد. و فرا گرفتن شبهه حکمیه باید محرز باشد. اگر مورد شک و تردید قرار گرفت شک در شمول مساوی با عدم آن است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۴.

نظر سید الخوئی

اما رأی ششم: رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که شرحی است بر همین متنی که در بیان محقق نائینی آمده بود. فقط یکی دو تا نکته اضافه است که یادآور بشویم. نکته اول کلمه «بعینه» که قرینه اعلام می کند می فرماید «بعینه» در عبارت حدیث تاکید نیست بلکه احترازی است. می دانید اصل در قید احترازیت است تاکید بر خلاف اصل است. پس از که احرازیه بود به وسیله این قید احترازی احتراز می شود از «لا بعینه» و «لا بعینه» یک وصفی است که در شبهه موضوعیه محقق است. مثلا یکی از دو ظرف حرمت شرب دارد ولی «لاـ بعینه»، «لاـ بعینه» از اوصافی است که در شبهه موضوعیه است. نکته دومی که اضافه دیده می شود این است که می فرمایند ما تا به اینجا این اشکال یا قرائن را که بر حدیث مسعده بن صدقه گفتیم بر این فرض بودیم که این حدیث دلالت دارد بر اینکه اصل حلیت است. اما ممکن است بگوییم که آن مثال هایی که در حدیث آمده است اصل حلیت یا اصل برائت دلالت بر حکم در آن موارد و مثال ها ندارد. مثلاً شک در سرقت ثوب مبتّاع، حکم می کنیم به عدم سرقت این حکم به عدم سرقت بر اثر قاعده ید است. قاعده ید مفادش ملکیت و عدم سرقت است. ید هم که اماره است اماره که وجود داشته باشد نوبت به اصل برائت نمی رسد. پس این حدیث اصلا در آن مثال هایی که گفته شد حکم را اعلام می کند اما نه براساس اصاله البرائه. مثال دوم شک بکند که این مورد ازدواج از رضاعیات هست یا نیست می فرماید که عدم رضاع بر اساس استصحاب صادر می شود البته استصحاب عدم ازلی. و بنابراین استصحاب هم اصل شرعی است مقدم بر برائت است. در این حدیث می شود بگوییم که این مثال هایی که ذکر شده است حکم همین است حلیت است ولی این حلیت از ید و از استصحاب آمده. اما توضیح: توضیحی که درباره ثوب باید بگوییم از این قرار است که ثوبی که در مثال آمده باید در وضعیتی باشد که علم اجمالی به سرقت وجود داشته باشد که دیگر آنجا قاعده ید کارایی ندارد. توضیح دوم این است که در موردی که شبهه از شبهات متعلق به دماء و فروج باشد اصل احتیاط است برائت جا ندارد. اینجا هم توضیح بدهید که این گونه شک باید یک شک ابتدائی در حد یک احتمال ضعیف باشد اگر احتمال رضاع احتمال عقلائی بود جا برای احتیاط است. که در شبهات دماء و فروج همیشه اصل احتیاط است. [(۱)] این دو نظر گفته شد. رأی سیدنا الشهید صدر و امام خمینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی و جمع بندی و تحقیق شرح این معنا برای جلسه آینده.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۷۲.

تحقیق و بررسی مفاد حدیث حلّ ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و بررسی مفاد حدیث حلّ

تا به اینجا گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید دلالت این حدیث کامل است که شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود و شبهات حکمیه هم هر دو قسمش را تحریمیه و وجوبیه را فرا می گیرد. اما شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمودند که قرائنی در کار است که با کمک گرفتن از این قرائن حدیث حلّ اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. در ادامه محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مثالی که در ذیل حدیث ذکر شده است برای حدیث جهت می دهد که این حدیث اختصاص داشته باشد به شبهه موضوعیه. مثال هم خرید ثوب مشتبه بود و ازدواج با خانمی که احتمال ارتضاع وجود داشت. (۱)

کلمه «بعینه» تاکیده است یا تقییدیه

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه همان بیان سیدنا الاستاد را تایید و یک توضیح اضافه دارند و آن این است که اگر کلمه «بعینه» را در حدیث حلّ تاکید بگیریم بی فائده در می آید و اگر برای تقیید بگیریم احترازیه فائده خواهد داشت. به جهت احتراز از عدم وجود فائده برای قید، قید «بعینه» را باید احترازیه بگیریم نتیجه اش این می شود که می فرماید کلمه «بعینه» را در حدیث حل اگر تاکید بگیریم بی فائده در می آید اگر احترازیه بگیریم کلام فائده ای را اعلام می کند و آن این است که «بعینه» یعنی در برابر لا بعینه یعنی آن موضوع خاص که مورد شبهه واقع بشود اصل حلیت است. این دسته از آراء که با رأی محقق خراسانی در جهت خلاف بود گفته شد. اما رأی ای است که با محقق خراسانی هم موافقت دارد. این آراء عبارتند از :

ص: ۱۰۰

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۴، ص۶۵.

نظر آقا ضیاء عراقی

۱. محقق عراقی که ایشان با میرزای نائینی از شاگردان طراز اول محقق خراسانی هستند و از اساتید سیدنا الاستاد هستند. آقا ضیاء عراقی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث حلّ همان طوری که محقق خراسانی فرموده اند عموم و شمول دارد شبهه حکمیه و موضوعیه را شامل می شود با آن ساختاری که در متن دارد «کل شئ لک حلال» این یک بیان شاملی است در عمومات شاید شامل تر از این ساختار بیانی نداشته باشیم که کلمه کلّ لفظ وضعی عام و مدخولش هم شئ که مفهوم عام است قرار داشته باشد. اما به قیدی که توجه شده است «بعینه حتی تعرف الحرام بعنیه» این ضمیر «بعینه» به طور الزام به موضوع خارجی اختصاص ندارد. می شود ضمیر «بعینه» به حکم ارجاع داده شود کار نامکنی نیست که بگوییم حکم معین، حرام

معین، حلال معین. پس «بعینه» اختصاص قطعی به موضوع ندارد هرچند اشعاری داشته باشد. نتیجتاً آنچه را که محقق خراسانی فرموده اند درست است. (۱)

نظر امام خمینی

۲. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث عموم دارد و شمول شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. اختصاص به شبهه موضوعیه ندارد. اختصاص دلیل می خواهد عمومیت که از خود بیان پیداست. مخصصی نداریم. قرائن موردی تخصیص آور نیست. نتیجتاً رأی محقق خراسانی درست و صحیح است. (۲) آراء را درباره معنای حدیث حلّ گفتیم.

تحقیق و جمع بین این آراء

۱- مقالات الاصول، آقا ضیاء عراقی، ج۲، ص۱۷۳.

۲- انوار الهدایه، امام خمینی، ج۲، ص۷۲.

البته جمع بندی کلی احادیث را در انتهاء داریم که کل روایات را کامل کردیم جمع بندی کلی داریم، فعلا این را به عنوان تذکر گفتم که جمع بین اقوال و بیان تحقیق. اما جمع بین این اقوال که به طور عمده دیدیم قول اول اختصاص به شبهه موضوعیه است قول دوم عمومیت برای حدیث حلّ که شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. براساس مسلک تلفیق و جمع بین آراء گفته می شود قاعده ای داریم در مورد جمع بین آراء مختلف. اگر آراء اختلاف داشت و تنافی در حد تباین باید به سراغ علاج دیگری رفت از قبیل توجیه و تالیف. اما اگر آراء قدر متیقن داشت یک محقق می تواند که از مجموع آراء مختلف یک قدر متیقن را بگیرد. و این بهترین روش است در جمع و بهترین کار برای یک محقق است که قدر متیقن را از مجموعه آراء انتخاب کند. در این بحثی که نسبت به معنای حدیث حل داریم قدر متیقن وجود دارد و آن این است که طبق هر دو قول حدیث حل می فرماید که اصل حلیت است در شبهات موضوعیه. شبهات موضوعیه قدر متیقن می شود. بنابراین اعلام می شود که جمع بین این دو دسته از آراء اخذ به قدر متیقن است. هر دو دسته می فرمایند اصل حلیت است در شبهات موضوعیه. اما آن دسته ای که می فرماید اضافه بر آن هم است فهم خوبی اجتهادی است و برایش دلیلی از متن آورده اند. توجه آنها بیشتر به متن معطوف شده است و آن دسته از اعاظمی که می گویند اختصاص دارد به شبهه موضوعیه توجه شان به قرائن عطف و جذب شده است جهت هر دو نظر هم برای ما معلوم شد و ما قدر متیقن را گرفتیم. اما تحقیق: تحقیق این است که این حدیث از مدارک اعتبار قاعده حل است نه از مدارک برائت. ما در فقه اصل داریم و قاعده داریم. در ابتدای درس امسال شاید یک جلسه در جهت فرق بین اصل، اماره، قاعده بحث کردیم. یک نکته اصلی این بود که قاعده اختصاص دارد به موضوعات و اصل جاری می شود در احکام، شبهات حکمیه. پس این زمینه ذهنی هم برای شما آماده شد اصطلاحات را توجه کنید،

شرح اصطلاحات حلّ و اباحه و برائت

در بحث قبلی بعضـی ها سوال داشـتند که در پایان بیان سـیدنا الاسـتاد آمده بود که این حدیث که مثال آورده است اصـلا آن مثـال هـا برگرفته از برائت نیست، مثـال شـک در حلیت ثوب براساس قاعـده یـد حلیت و ملکیت درست می شود. و آن شـبهه رضـاع و ارتضـاع هم براسـاس استصـحاب. یک نکته را هم اضافه کنیـد که در بحث های قبلی خوانـدیم تعـدد دلیل نسـبت به مدلول واحد اگر از قبیل سبب و مسبب نباشد فقط اثبات باشد مانعی ندارد. ما برای اثبات یک حکم از کتاب و سنت و اجماع می توانیم اسـتفاده کنیم. و اما اگر تنافی باشد یا وحدت مطلوب باشد به قاعده دیگر مراجعه کنید. بنابراین ممکن است بگوییم مسئله ثوب مشکوک از طریق قاعده ید حل بشود اما مشمول حدیث «کل شئ لک حلال» هم هست و مانعی ندارد. آن مطلب را آنجا گفتیم که ممکن است موارد حـدیث حلّ مربوط به برائت نباشد از آن حسن اسـتفاده می کنیم می گوییم مفاد حدیث حلّ به درد قاعـده حل می خورد نه به درد برائت که اصـطلاحات را که خـدا توفیق داده است از شـما اعاظم یاد گرفته ایم این سه تـا عنوان بـا هم فرق دارد. حـلّ عین ابـاحه نیست، هرچنـد تسامحاً به حـلّ اباحه شـرعیه هم اطلاق می شود ولیکن اباحه از احکـام تکلیفیه است حـلّ از احکام وضـعیه است. لـذا یکی به جای دیگر همیشه هم نمی توانیم بکار ببریم، یکی را در عوض دیگری همیشه نمی توانیم بکار ببریم. مثلا اراضـی مباح را می گوییم مباح است، حل به آن نمی گوییم. و همین طور مالی که اجـازه تصـرف در جوازش داریم اباحه است که می گوییم اباحه مالکیت اگر مالک مال اجازه بدهـد و حل بکار نمی بریم. و گوشتی که پس از ذبـح به دست مـا می رسـد می گوییم حلال است ابـاحه بکار نمی بریم چون وضـعی است. هرچنـد حل و ابـاحه در یـک حـد و انـدازه است اما یکی وضـعی و دیگری تکلیفی است. و اما فرق اباحه با برائت: صاحب فصول قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اباحه اخص از برائت است. هر کجا که اباحه هست کلمه برائت آنجا تطبیق نمی کند برائت اعم است. مثلاًـ شـک می کنیم که استعاذه در نماز واجب است شک در وجوب اسـتعاذه می کنیم برائت نفی وجوب می کنـد. اینجا که ابـاحه نیست. و امـا در موارد مباحـات اگر بگوییم تکلیفی نیست بـا معنـای برائت تطبیق بکنـد مـا مضایقه نـداریم. ولیکن قطعاً برائت اعم از اباحه است که آن محقق فرموده اند. (۱)

ص: ۱۰۳

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ج۱، ص۳۵۳.

پس از که این اصطلاحات شرح داده شد حدیث حلّ چند تا نکته دارد: ۱. سند درست و سه روایت صحیحه، ۲. تصریح به حلّیت، ۳. قدر متیقن شبهات موضوعیه منطبق است به قاعده حل و اصلی ترین مدرک برای قاعده حل است بلا شبهه و لا اشکال. و قاعده حلّ هم که قاعده فقهی است اختصاص به شبهات موضوعیه دارد این احادیث معتبر است و این قاعده حل. اما جواب سوال مقدر که ما تا الان مطلب را مستقیم و درست فهمیدیم اما فقهاء صاحب نظران آنهایی که اربابان علم اصول هستند حدیث حلّ را از مدارک برائت اعلام کرده اند، حرفی که الان گفتیم مستقیم مدرک قاعده حل ربطی به برائت ندارد، فقهاء این قدر عنایت نفرموده اند؟ جوابی که در این رابطه وجود دارد این است که اولاً صاحب نظران به طور اکثر قریب به اتفاق می گویند این حدیث حل دلالت بر اعتبار برائت ندارد، اختصاص به شبهه موضوعیه دارد که منطبق می شود به قاعده فقهی. و ثانیاً در مقام استدلال ذوق فقهی بسیار مهم و عنایت الهی است در مقام استدلال از دلیل و موید استفاده می کنیم. بدانیم در جمع احادیث یادمان نرود دلیل اصلی ما برای برائت حدیث رفع است این دسته از احادیث که گفته می شود تمامی این احادیث از مویدات است. بنابراین از مویدات که بشود می گوییم اصل حلّیت در شبهه موضوعیه هم که باشد یک مویدی برای برائت هست که برائت در مورد جهل به حکم اعلام برائت ذمه می کند حدیث حلّ هم در مورد شک در حرمت عدم حرمت اعلام می کند. هم سویی دارد در استدلال های وسیع و بحث اجتهادی از آن نکته های هرچند دور که یک امتیازی به دست بیاوریم هم کمک می گیریم. این مطلب در یک جمله استدلال به عنوان تایید و تدارک دیدن مویدات است نه به عنوان دلیل اصلی. پس آن اشکال ذهنی ما هم که حل شد و قاعده حل است و این مدارک اعتبارش و در بحث قواعد فقه هم گفته شده است که قاعده حل اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و دلالت می کند بر اعتبارش نصوص معتبره که وارد شده در ابواب مختلف.

سوال: اگر قاعـده حل باشـد این می شود اماره و اگر اماره بشود مقدم بر برائت است اینها اجنبی از مقام است و رتبه اش مقدم بر برائت است.

پاسخ: در بحث تعریف قاعـده و اصل به طور کامل شـرح دادم که قواعـد به طور عمده اماره است. اماره هم باشد، ما که نمی گوییم این با برائت تعارض دارد تا بگوییـد که مقـدم است. این حرف مقدم و موخر را وقتی مطرح می کنید که تعارض باشد. ما می خواهیم بگوییم از حـدیث حلّ یک موید می توانیم برای برائت بیاید نه از خود قاعده حل، از حدیث حلّ با آن شـرحی که دادم از لحاظ محتوا و مصداق گاهی رفع مسئولیت می کند که مصداقا با برائت منطبق است.

حدیث چهارم دال بر برائت حدیث سعه ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدیث چهارم دال بر برائت حدیث سعه

چهارمین حدیث از روایات دال بر اعتبار برائت حدیث معروف سـعه. محقق خراسانی استناد می کند به این حدیث می فرماید: «قوله علیه السـلام النـاس فی سـعه ما لا یعلمون» به طور کل اسـتدلال به این حـدیث از این قرار است که مردم یعنی مکلفین در قبال آنچه که نمی داننـد در سـعه و آزادی و عـدم مسـئولیت هسـتند. و این معنای برائت است نه احتیاط. مردم در مضـیقه قرار ندارند مسئولیتی به عهده ندارند در برابر حکم مجهول. این اجمال معنای حدیث

سند و فقه الحدیث

اما سند و فقه الحدیث و مفاد آن براساس آراء صاحب نظران: اما سند این حدیث مشهور است دارای یک شهرت بالایی است. و بعـد هم محقق خراسانی متنی را که ذکر کرده است «الناس فی سـعه ما لا یعلمون» نقل مضـمون است اصل متن این است که «النـاس فی سـعه مـا لم یعلموا» مصـدر اصـلی کتـاب محاسن برقی است که در وسائل هم نقل شـده است. و متن دیگری همین حدیث دارد به سـند موثق از علی بن ابراهیم عن ابیه عن نوفلی عن سـکونی که این سـند نوفلی و سـکونی را شرح داده ایم که قابـل اعتمـاد است ولی مـوثقه است چـون امـامی نیست. عن ابی عبـدالله علیه السـلام عن امیرالمومنین علیه السـلام «فی السـفره المطروحه» که اگر یک سـفره ای در بیابان همان طور پهن شده باشد و صاحبان سـفره رفته باشـند غذایی نانی و طعامی در آن سفره باشد قابل استفاده، چه می شود؟ آقا فرموده اند که اشکال ندارد «هم فی سعه ما لم یعلموا». این حدیث هم سندش اعتبار دارد. مضافا بر شـهرتی که برای این حدیث وجود دارد. لذا از حیث سـند درباره این حدیث مشـکلی دیده نمی شود. و اما متن همان طور که گفته شد که اصل «الناس فی سعه ما لم یعلموا» است.

ص: ۱۰۵

آراء فقهاء

آراء فقهـاء را در این رابطه یادآور بشویم. ۱. محقق قمی قـدس الله نفسه الزکیه به نحو گـذرا و فهرست می فرمایند از روایاتی

که برای اعتبار برائت مورد استناد قرار گرفته است حدیث «الناس فی سعه ما لم یعلموا» است به همین مقدار اکتفاء می شود.

اشکال شیخ انصاری به حدیث

۲. شیخ انصاری بحث برائت استدلال به سنت می فرماید از جمله احادیثی که در جهت اثبات اعتبار برائت مستند قرار می گیرد «قوله علیه السلام الناس فی سعه ما لم یعلموا»، متن را در وسائل مطابق اصل نقل می کند. می فرماید که دلالت این حدیث بر مطلوب از این قرار است که مردم مکلف در برابر احکام مجهوله احکامی که علم به آن نداشته باشند در سعه قرار دارند. در مضیقه احتیاط قرار ندارند. پس از که محدوده احتیاط خارج شد وارد قلمرو برائت می شود و این مطلوب ماست. پس از اشاره کوتاه به دلالت حدیث اشکالی می کنند که تا به آخر آن اشکال را وارد می دانند. می فرمایند این متن درست است قطعاً مکلف در سعه است نه در حالت احتیاط ولی در صورتی که چیزی ندانند، خود قائلین به احتیاط اخباری ها هم معترف اند که اگر مکلف علم به احتیاط یا دلیل به احتیاط نداشته باشند در سعه هستند. ولی از سوی آنها گفته می شود که دلیل بر احتیاط وجود دارد و احتیاط اساس دارد. بنابراین تا احتیاط دلیل داشته باشد برای سعه زمینه فراهم نمی شود. سعه وقتی آماده و فراهم می شود که از دلیل احتیاط خبری نباشد. بنابراین این حدیث با این معنا دلالت بر اعتبار برائت به هیچ وجه ندارد. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را که مطرح می کند بعد به هر دو تعبیر هم اشارتی دارد که «لا یعلمون» باشد یا «لم یعلموا». محقق خراسانی می فرماید که در متن این حدیث که کلمه سعه آمده است یعنی احتیاط و مضایقه و گرفتاری وجود ندارد، آزادی است و مشغولیت ذمه در عالم ظاهر در کار نیست و این معنای برائت است. بعد می فرماید اگر درباره حدیث «الناس فی سعه ما یعلموا» اشکال بکنید که «الناس فی سعه ما یعلمون» ولی علم به احتیاط وجود دارد. دلیل احتیاط موجب علم به احتیاط می شود. پس «لاـ یعلمون» نیست «یعلمون» است. «الناس فی سعه ما لا یعلمون» بود، دلیل احتیاط که علم به وجوب احتیاط حاصل بکند و ایجاد کند «الناس فی سعه ما لا یعلمون» نیست دیگر، «الناس فی حاله یعلمون» می شود. علم به احتیاط است.

اشکال و جواب محقق خراسانی

اگر این اشکال را بکنید در جواب می فرماید که ما پس از ادعای احتیاط که برویم به سمت احتیاط علم به آن وجوب مشکوک در شبهه وجوبیه و علم به حرمت به طور خاص در شبهه تحریمیه که به دست نمی توانیم بیاوریم. بنابراین ما تا به آخر در حالت شبهه می مانیم. وجوب احتیاط هم اگر برفرض دلیل داشته باشد مشکل موجود ما را حل نمی کند. مشکل ما شبهه در حکم است و در شبهه در حکم در سعه است. بله اگر وجوب احتیاط اگر وجوب نفسی باشد اشکال وارد است. در مورد شبهه احتیاط واجب است نفساً. اینجا دیگر «ما لا یعلمون» نمی شود «یعلمون بوجوب الاحتیاط» می شود. ولی می فرماید که ما بحث کردیم که وجوب احتیاط وجوب طریقی است. پس وجوب که وجوب طریقی بود برای تحفظ از واقع احتیاط واجب شده است نه اینکه خود احتیاط واجب باشد. بنابراین این اشکال وارد نیست و حدیث دلالتش بر مطلوب کامل است.

سوال:

پاسخ: شبهه موضوعیه اولا مورد اختلاف نیست. و ثانیا این احادیثی که می گوییم غیر از حدیث حلّ بقیه احادیثی که گفتیم به طور عمده در مورد شبهه حکمیه بود. فقط حدیث حل بود که در مورد شبهه موضوعیه آمده بود. که حلّیت در فقه هم وضعی است هم تکلیفی، دیروز گفتیم منظور حلیت وضعی است به تناسب با موضوع، اکل، لبس. اینها طبیعتا وضعی می شود گاهی حلیت تکلیفی است که حلیت تکلیفیه مساوی می شود با اباحه که آن اباحه در برابر حرمت تکلیفی می آید این حلیت وضعیه درباره عدم جواز یا منع وضعی.

ص: ۱۰۷

نظر محقق نائینی

۴. رأی و نظر محقق نـائینی، می فرمایـد: حـدیث «النـاس فی سـعه مـا لم یعلموا» دو عبارت دارد و هر دو عبارت با هم فرق می کنند. عبارت اول «ما لا یعلمون»، و عبارت دوم «ما لم یعلموا». اگر عبارت اول درست باشد «ما لا یعلمون» در این صورت مفاد حـدیث می شود مفاد حـدیث رفع که «رفع ما یعلمون». حکم مجهول تضـییق ایجاد نمی کند. در برابر حکم مجهول مسـئولیتی وجود نـدارد. مکلف برئی الـذمه است در این صورت مفاد می شود مفاد حدیث رفع و طبیعتا با دلیل احتیاط معارض می شود. اما اگر متن دوم باشـد «الناس فی سـعه ما لم یعلموا» در این صورت طبیعتا «ما» می شود «ما» زمانیه یا ظرفیه یا مصدریه، دیگر ما موصوله نیست. معنـایش این می شود که «النـاس فی سـعه ما دام لم یعلموا» این بیان و این عبارت منطبق می شود به قاعـده قبح عقاب بلا بیان. یعنی در سـعه هست عقابی نیست مادامی که بیان نباشـد. و در این صورت که «ما دام لم یعلموا» در نظر بگیریم با دلیل احتیاط معارض می شود و در آخر می فرماید که دلیل وجوب احتیاط در معارضه با این حدیث به هر تعبیری که باشـد حاکم است. «ما لا یعلمون» سـعه داریم به شـرطی که احتیاط واجب نشـده باشد. وجوب احتیاط حکومت می کند. می فرماید: مقـدم بودن دلیل احتیاط از این باب است هرچند تعبیر حکومت را به کار می برد بعد می فرماید: حکومت دلیل احتیاط بر این حدیث سـعه از این قرار است که این حدیث اطلاق دارد تمامی شـبهات را شامل می شود دلیل احتیاط اختصاص دارد به شبهه تحریمیه. بنابراین دوران که بین خاص و عام بود طبیعتا خاص مقدم می شود حذراً عن لزوم اللغویه فی البیان.

سوال:

پاسخ: اگر دو تا دلیل جداست از باب مخصص متصل نیست دو دلیل جداست تنافی دارند یکی عام است و یکی خاص. اگر عام را مقدم کنیم خاص حذف می شود و اگر خاص را مقدم کنیم یک کمی از عام برداشته می شود و مقداری هم باقی می ماند. بنابراین از باب حذر از لزوم لغویت هر وقت دو دلیل متعارض نسبتش عام و خاص بود از باب جمع عرفی و حذرا عن اللغویه خاص را مقدم می داریم. بعد محقق نائینی می فرماید: «فتدبر». محقق نائینی می فرماید احتیاط اختصاص به شبهه تحریمیه دارد در موارد شبهات وجوبیه هم که دلیل احتیاط شامل می شود چرا تحریمیه؟

فرق بین تأمل و تدبر

فرق است بین تدبر و تأمل. وجه تامل این است که این نظری که قبلا داده ایم در متن تامل می کند که این نظر درست نیست عمدتا تامل یعنی نظری که قبل از تامل داده شده اساس ندارد. تدبر این است که بعد از بیان مطلب دقت کنید که یک نکات ظریفی هم در کار است. و «تدبّر» تعبیر دیگری از «فافهم» است. آن نکته ظریف اینجا این است که دلیل احتیاط شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود اما قائلین به احتیاط دلیل احتیاط را در عمل اختصاص دادند به شبهه تحریمیه. لذا برای شما گفتیم که اخباری ها احتیاط را فقط در شبهه تحریمیه لازم می دانند این وجه تدبر بود. نتیجه و آخرین مطلب مستفاد از کلام محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این شد که حدیث «الناس فی سعه ما لم یعلموا» دلالت بر اعتبار برائت ندارد به هر دو عبارت. (۱)

ص: ۱۰۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۱.

نظر سید الخوئی

۵. رأی سـیدنا الاسـتاد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث دلالتش بر مطلوب به شرط اینکه «ما» در «ما لاـ یعلمـون» موصوله باشـد درست و کامـل است. و اگر «مـا» مصـدریه یـا زمـانیه باشـد معنـایش این می شود که «النـاس مـا لا یعلمون» یعنی مادامی که هیچی نمی داننـد حتی احتیاط را که نمی دانند. احتیاط که به میدان بیاید دیگر «ما لا یعلمون» نیست. بعد می فرماید: با یک نکات ظریفی که استقراء در ادبیات و در کل اعلام می فرماید که ظاهر این است که «ما» موصوله باشد که اسـتقراء این را نشـان می دهـد که کلمه «مـا» در این گونه ترکیب موصوله است. «مـا» که موصوله باشـد دلاـلت حـدیث بر مطلوب کامـل است و مفـاد این حـدیث می شود درست مثل حـدیث رفع. «الناس فی سـعه ما لا یعلمون» و مساوی با «رفع ما لا یعلمون» دلیـل بر اعتبـار برائت می شود. بلاـ اشـکال دلاـلت بر مطلوب تمـام است همـان طوری که محقق خراسـانی فرمودنـد. ولیکن می فرماید اشـکال در این است که این حدیث اعتبار سـندی ندارد. اما متن های دیگر که «الناس فی سـعه ما لم یعلموا» باشـد که اینها اصـلا سـندی دیـده نمی شود مرسل است فقط موثقه سـکونی است که اشاره کردیم می فرمایـد موثقه سـکونی اختصاص دارد به سـفره و لحم و جبن و طعام، آنجا در حقیقت اماریت سوق حلّیت می آورد نه برائت. در نتیجه سـند حـدیث کامـل نیست نهایتاً از این حـدیث در حـد یک مویـدی می توانیم اسـتفاده کنیم. براساس اسـتقراء در معاییر ادبی منظور از «ما» موصوله است و آن «مـا لم یعلموا» که می شود «مـا» مصـدریه مراد نیست «مـا لاـ یعلمون» درست است که معنـای «ما» موصوله باشد. (۱)

ص: ۱۱۰

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۷۸.

سوال:

پاسخ: «ما لا یعلمون» سند ندارد «ما لم یعلموا» که سند دارد ربطی به برائت ندارد از طریق اماریت ید، حلیت آن ماکولات ثابت شده است نه از طریق برائت. در نتیجه حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» سند و دلالتش تمام شد ان شاء الله جمع بندی بعد از بحث از حدیث مطلق جمع بندی و نتیجه گیری نهایی اعلام می شود.

حدیث «کل شئ مطلق» ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدیث «کل شئ مطلق»

حدیث سعه را دیروز بحث کردیم که درباره اعتبار برائت استناد می شد و مطلب کامل شد. اما حدیث چهارم از احادیثی که برای اعتبار برائت مورد استناد قرار گرفته است عبارت است از حدیث «کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی» (۱) این حدیث مثل احادیث قبلی دارای اشتهار است. سند این حدیث در امالی صدوق آمده و بعد هم در من لا یحضره الفقیه و آخر هم در وسائل. از حیث سند خالی از اعتبار نیست. اسم این حدیث معروف است به مرسله فقیه یا مرسله صدوق.

روی و قال شیخ صدوق

شیخ صدوق قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «قال الصادق کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی» از این جهت که شیخ صدوق فرموده است «قال الصادق» از دید تحقیقی سند درست است. چون که گفته بودیم اگر شیخ صدوق بگوید «روی» روایت مرسل است و اگر بگوید «قال الصادق» برای شیخ صدوق صدور روایت ثابت شده است که می گوید «قال الصادق». و شیخ صدوق هم که امام المحدثین و شیخ الموثّقین است. وقتی پیش ایشان اعتبار ثابت باشد قطعا آن اعتبار مقبولی است. در نتیجه سند حدیث خالی از اعتبار نیست هرچند روایت معروف است به مرسل صدوق. اما متن: آنچه ابتداءً ظاهر این متن می نماید این است که امام صادق علیه السلام می فرماید: «کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی». هر چیزی مطلق است تا وقتی که در آن شئ نهی وارد بشود. مفاد این حدیث از حیث ظهور این است که هر شئ ای مشکوک الحکم مطلق است و هیچ گونه تقییدی، تکلیفی و الزامی ندارد، منعی ندارد مگر اینکه نهی ای از سوی شرع نسبت به آن چیز وارد بشود. این حدیث دقیقا مطابقت می کند با معنای برائت که تکلیف مشکوک مطلق است یعنی منعی ندارد قیدی ندارد آزاد است مگر اینکه نهی ای درباره آن وارد بشود. و این همان معنای برائت است. حدیث شریف از حیث سند و دلالت گفته شد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲۷، ابواب قضاء، ب۱۲، ح ۶۰، ط اسلامیه.

اما آراء صاحب نظران در مورد حدیث

اما آراء صاحب نظران درباره دلالت این حدیث: در این رابطه صاحب نظران توجه دارند از جهت فهم معنا که به طور خلاصه از این قرار است: ۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی» دلالت دارد بر اینکه اشیاء تمام آنها با وصف اباحه ظاهریه هستند تا اینکه به طور معین و قطعی نهی در ان وارد بشود. مفاد حدیث اعلام اباحه ظاهریه نسبت به اشیاء کلّها. ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث برائت استدلال به سنت حدیث اطلاق می فرماید: این حدیث یعنی مرسل صدوق که مورد استناد خود شیخ صدوق است تا بدانجا که فرموده است اباحه اشیاء مستند به این حدیث از دین امامیه است. یک مصطلحاتی در اجماع و اتفاق و تسالم مشهور داریم یک اصطلاحات غیر مشهور داریم که شیخان از آن اصطلاحات استفاده می کنند. مثلا می گوید اجماع طائفه یا «من الدین» اینها از آن اصطلاحات خاص شیخان شیخ صدوق و شیخ طوسی به حساب می اید. در مقام استناد به این حدیث فرموده اند که اباحه اشیاء از دین امامیه است. وانگهی شیخ انصاری پس از اشاره به بیان شیخ صدوق می فرماید: این حدیث دلالتش بر مطلوب ظاهرتر است از همه احادیث دیگر است. چون که حدیث می فرماید «کل شئ مطلق» این شئ به معنای اولی اش به کار می رود یعنی هر چیزی مشکوک یا غیر مشکوک مطلق است و هیچ مسئولیت و بار تکلیف ندارد آزاد است تا اینکه نهی ای وارد بشود. ورود نهی یعنی وصول نهی، تا نهی برای مکلف که مجتهد باشد در دسترس قرار بگیرد. آن نهی داشته در واقع ولی واصل نشده ،آزاد است این معنای برائت است. برائت شرعی مفید حکم ظاهری است. اینجا هم می گوید هر شئ مطلق است تا نهی واصل بشود حتی اگر نهی در واقع هم هست. لذا دلالت این حدیث بر اعتبار برائت اوضحتر و کامل تر است از دلالت همه روایاتی که در این مرحله از بحث مورد استناد قرار گرفته اند. این نظر قطعی و جزمی شیخ انصاری است. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را که نقل می کند طبق رأی ایشان این حدیث به هیچ وجه دلالت بر برائت ندارد. جزماً دلالت ندارد اجنبی از مطلوب است. برای اینکه در این حدیث آمده است که «کل شئ مطلق حتی یرد» این «یرد» یعنی ورود نهی، منظور از ورود دو چیز است: ۱. وصول، ۲. صدور. اگر به معنای وصول باشد با رأی شیخ تطبیق می کند که درباره احکام اشیاء حکم و امر و نهی وارد شده است ولی واصل نشده است. در اثر موانعی در دسترس قرار نگرفته این می شود مجرای برائت. اما اگر ورود به معنای صدور باشد یعنی تمام اشیاء قبل از صدور حکم از سوی شرع در حالت اباحه قرار دارد مگر اینکه نهی ای از سوی شرع صادر شود. در این صورت مسئله از بحث برائت بیرون می رود بحث مربوط می شود به اینکه در اشیاء به طور مطلق قائل به اصاله الاباحه هستیم نه به اصاله الحذر. یعنی معنایش این است که هر شئ ای که در این عالم است هر طوری که ازش استفاده امکان دارد در اباحه قرار دارد مگر اینکه نهی از سوی شرع صادر شده باشد که شک در صدور حکم از سوی شرع داشته باشیم نه شک در وصول. در بحث برائت شک در وصول دستور شرع داریم حکم این عمل مشکوک است من حیث الحرمه. نمی دانیم دلیلی که برای ما الان در دسترس نیست نصّی یا اصلی هم در کار نیست دلیل نداریم ولی می دانیم که احکام از سوی شرع صادر شده است. نسبت به صدور احکام به طور کلی یقین داریم اما حکمی که درباره این عمل صادر شده چیست، این حکم را الان نمی دانیم به ما واصل نشده است. مرحله برائت که شک در وصول هست بعد از مرحله اباحه اشیاء است که آنجا شک در اصل صدور است. در اباحه می گوییم اصل عدم صدور یعنی صدور نهی از اساس. اما در برائت می گوییم چون حکم صادر شده واقعی برای ما نرسیده لذا همه اشیاء مطلق است تا اینکه نهی به آن برسد. با این شرحی که داده شد چون ورود به دو معنا بکار می رود به معنای وصول و صدور و اگر به معنای صدور باشد از مرحله برائت اجنبی است و اگر به معنای وصول باشد با برائت در ارتباط است لذا دلالت می شود مجمل. اصلا ظهوری در کار نیست مجمل معنایش همان بود که دو تا احتمال در کار باشد. روایت که ظهور نداشت قابل استناد برای اعتبار برائت نیست.

اشکالات و اجوبه

پس از بیان تحقیقی درباره معنا و دلالت حدیث محقق خراسانی به رفع اشکال توجه می کند. اشکال اول: ممکن است گفته شود که حدیث هرچند «یرد» را به معنای «یصدر» بگیریم یعنی شک در ورود شک در صدور باشد هرچند به این معنا هم اخذ بکنیم می توانیم در جهت اثبات مطلوب استفاده کنیم. به این صورت که می گوییم منظور از «یرد» همان «یصدر» است ولکن استصحاب عدم صدور در اینجا ارکانش تمام است با استصحاب عدم صدور و ضمّ آن به این حدیث می گوییم هر چیزی که شک در حکمش داریم که حرام است یا حرام نیست و شک در صدور که نهی ای در این باره صادر شده یا نشده می گوییم اصل عدم صدور است. نتیجه نسبت به آن شئ مشکوک می شود برائت، عدم مسئولیت و عدم وجود تکلیف. در جواب این اشکال ایشان این گونه بیان می کند که با ضمیمه استصحاب معنای برائت یعنی عدم مسئولیت در قبال مشکوک الحرمه حاصل می شود این درست است اما مفاد استصحاب چیزی نیست که ما در بحث آن را در نظر گرفته ایم ما در بحث مان می گوییم مشکوک الحرمه محکوم به حرمت نیست اصل برائت است. از این حدیث باید ثابت کنیم که اگر شک در حرمت داشتیم اصل برائت و عدم حرمت است. اباحه حکم مشکوک الحرمه را ثابت کنید. و اما این حدیث به ضمیمه استصحاب مشکوک الحرمه را مورد توجه قرار نمی دهد بلکه می گوید هر شئ ای که نهی در آن وارد نشده است محکوم به اباحه است،پس مطلب ما اثبات اباحه برای مشکوک الحرمه است اما از این استصحاب حکم اباحه در اثر عدم ورود نهی ثابت می شود. بنابراین اگر استصحاب را ضمیمه کنیم در حقیقت راه کار عوض می شود راه کار این است که مشکوک الحرمه به وسیله حدیث ثابت بشود که اباحه ظاهری دارد که اصل در آن اباحه و عدم حرمت است اما اگر از طریق استصحاب در این حدیث حکم اباحه را ثابت کنیم می گوییم اباحه ثابت می شود براساس استصحاب عدم نهی یعنی در اثر عدم صدور نهی اباحه ثابت می شود. این مراد ما نیست، هدف ما این است که می گوییم اباحه حکم مشکوک به عنوان حکم مشکوک ثابت بشود که بگوییم اصل در حکم مشکوک اباحه و برائت است. اشکال بعدی این است که می فرماید هرچند فرق کند عنوان، یک عنوان اصل اباحه یا اصل برائت در مورد حکم مشکوک، عنوان دیگر اباحه براساس اصل عدم صدور نهی، عنوان یا منشأ فرق کند اما نتیجه یکی است، به تعبیر کفایه «لا یختلفان فی المهم» مهم یعنی مقصد، مقصد هر دو یکی است رفع مسئولیت و عدم وجود الزام در تکلیف. این نتیجه هر دو عنوان می شود. عنوان مختلف است ولی هدف یکی است. هدف که یکی باشد برای ما کافی است. در جواب این اشکال می فرماید که باید دقت کرد که نتیجه این دو تا راه فرق می کند. اگر بگوییم که عنوان استصحاب است که الان ادعاء می کنید نه حدیث که استصحاب به کمک حدیث آمده و مدرک اصلی استصحاب است در این صورت دلیل اخص از مدعا می شود. مدعای ما این است که تمامی موارد مشکوک الحرمه حکمش اباحه باشد و اما استصحاب فقط آن موردی را ثابت می کند که دارای حالت سابقه باشد. استصحاب جاری بشود اما اگر یک جایی شک در حرمت داشتیم و آن شک در حرمت حالت سابقه و استصحاب عدم حرمت و عدم ورود نهی نداشت به این معنا که شک می کنیم در حرمت شئ ای که در مورد آن شئ هم نهی وارد شده است و هم حکم اباحه وارد شده است ولی شک در تقدم و تاخر این دو تا دستور داریم که اباحه متاخر بود یا نهی متاخر بود. که هر کدام متاخر باشد به آن اخذ می شود. پس از که شک در تقدم و تاخر بکنیم شک در حرمت شئ مورد ورود این دو تا دستور خواهیم داشت و این شک حالت سابقه برای استصحاب ندارد. پس استصحاب تمام موارد شبهه را فرا نمی گیرد اگر استصحاب را در کنار حدیث قرار بدهیم دلیل اخص از مدعا می شود. و مطلب و مدعای ما را نمی تواند ثابت کند. در این مورد این جواب را که محقق خراسانی داد باز هم

اشکال دیگری را مربوط به این اشکال فرمودند.

ص: ۱۱۳

نظر محقق خراسانی در مورد حدیث «کل شئ مطلق» ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی در مورد حدیث «کل شئ مطلق»

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند که در حدیث آمده است «کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی» منظور از «یرد فیه النهی» یعنی ورود از سوی شرع که بگوییم منظور از ورود در این حدیث صدور است که هر شئ ای که باشد مطلق است مسئولیتی ندارد تا از سوی شرع نهی صادر شود. پس از آنکه منظور از ورود در «یرد فیه النهی» امکان دارد صدور باشد معنای حدیث با برائت ارتباط ندارد. مفاد حدیث این می شود که همه اشیاء در حالت اباحه هستند تا اینکه نهی شرعی صادر شود. این معنا منطبق است به اصاله الاباحه فی کلّ الاشیاء نه اصاله الحذر. ولی با برائت تطبیق نمی کند. برائت آن است که در مورد حکم مجهول که می دانیم از سوی شرع حکم صادر شده است شک می کنیم که حکم این شئ چیست، چرا شک می کنیم؟ چون حکم آن شئ برای ما واصل نشده است. بنابراین معنای برائت حکم به عدم مسئولیت در برابر مجهول الحکم است فعلاً هرچند در واقع حکمش چیز دیگری باشد. و این شک در حکم برخواسته از عدم وصول حکم است پس از اینکه صدور حکم از سوی شرع صورت گرفته است. در نتیجه می فرمایند: حدیث «کلّ شئ مطلق» ربطی به برائت ندارد.

اشکالات و پاسخ ها

اشکال اول: گفته می شود که با قبول کردن این مطلب که منظور از ورود در «یرد فیه النهی» صدور باشد می توانیم بگوییم که با همین وضعیت موجود استصحاب را ضمیمه می کنیم. می گوییم شک در ورود یا شک در صدور است استصحاب می گوید اصل عدم صدور است. نتیجه آن این می شود که تکلیف مشکوک مسئولیت ندارد نهی ای درباره آن صادر نشده است به جهت استصحاب عدم صدور. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جواب این اشکال می فرماید: اگر استصحاب ضمیمه شود مطلب ثابت می شود یعنی عدم مسئولیت، درست است ولیکن مطلب به وسیله استصحاب ثابت می شود نه به وسیله برائت. ما می خواهیم برائت را به کار بگیریم اینجا در مورد شک در حکم شئ ای استصحاب می گوید اصل عدم ورود نهی است. و این عنوان عنوان برائت نیست. بحث ما این است که بگوییم در مورد شک نسبت به حکم شئ ای اصل برائت ذمه است. در نتیجه ضمیمه کردن استصحاب به اثبات حجیت برائت ربطی ندارد. اشکال دوم: گفته می شود که این جواب که اثبات مطلوب به وسیله استصحاب است نه به وسیله برائت این جواب درستی نیست. برای اینکه نتیجه هر دو عنوان یا نتیجه هر دو اصل استصحاب باشد یا برائت اصل عدم ورود نهی باشد یا اصل عدم وصول آن، نتیجه یکی است و آن رفع مسئولیت و مطلق بودن شئ مشکوک الحکم. محقق خراسانی در جواب این اشکال می فرماید این اشکال وارد نیست. برای اینکه اگر ما بگوییم که مدرک حکم ما به مطلق بودن شئ مشکوک الحکم و عدم مسئولیت در برابر شئ مشکوک الحکم برائت است مطلب کامل است. اما اگر استصحاب را ضمیمه کنیم استصحاب در قلمرو محدودی قابل اجراء است. جایی که حکم شئ ای مشکوک باشد و حالت سابقه داشته باشد. اما اگر شئ مشکوک الحکم است ولی حالت سابقه ندارد از قبیل تعاقب حالتین است مثلاً می گوییم درباره شرب توتون یک دستور آمده که حرام است. دستور دیگر رسیده است که مباح است ولی ما الان شک می کنیم که کدام یکی از این دو دستور آخرین دستور بود تا به آن عمل کنیم. نتیجه این مجهولی

التاریخ شک در حکم شرب توتون می شود اما جایی برای استصحاب وجود ندارد. چون حالت سابقه عدمی قطع شد. وجود دارد حکم در حالت سابقه اما مردد است بین اباحه و حرمت. در نتیجه استصحاب را که به حدیث «کل شئ مطلق» ضمیمه کنیم دلیل اخص از مدعاست. مدعای ما اثبات برائت ذمه در مشکوک الحکم مطلقاً حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد. اما این استدلال شما یعنی حدیث با ضمیمه استصحاب فقط حکم شئ مشکوک الحکم را در صورتی اعلام می کند که عدم مسئولیت است که حالت سابقه داشته باشد.

اجماع مرکب و نفی قول سوم

اشکال سوم: گفته می شود که این جواب ابتداءً درست است ولیکن یک مدرکی دارد که این اشکال را رفع می کند. و آن مدرک ما عبارت است از اجماع مرکب، که آن اجماع مرکب این اشکال را رفع می کند. به این معنا که در مسئله شئ مشکوک الحکم یا مشکوک الحرمه دو قول در بین امت وجود دارد فقط: قول اول از سوی اخباری هاست که می فرمایند در شبهه تحریمیه برائت جاری نمی شود. الزاماً احتیاط جاری است. قول دوم از اصحاب است یعنی مجتهدین یا اصولی ها که در مورد شک در حکم شئ ای مطلقاً برائت جاری می شود اعم از اینکه شبهه وجوبیه باشد یا تحریمیه. قول سوم وجود ندارد. در اینجا قول سوم این می شود که برائت در شبهه تحریمیه جاری است اگر شئ مشکوک الحکم حالت سابقه داشته باشد اگر حالت سابقه عدمی نداشته باشد حکم به عدم مسئولیت اعلام نمی شود. این قول سوم به وسیله اجماع مرکب نفی می شود. یعنی آن موردی از شبهه که حالت سابقه نداشته باشد حکماً ملحق می شود به آن مواردی که حالت سابقه دارد. پس نتیجه برائت در همه شبهات اعم از اینکه حکم مشتبه یا شئ مشتبه الحکم حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد. جواب این اشکال: محقق خراسانی می فرماید که این مطلب یعنی اجماع مرکب که دارای حقیقت باشد نفی قول سوم می کند درست است امّا به شرط اینکه اجماع مرکب برخواسته از دلیل باشد. که دلیل می تواند لازم خود را ثابت کند نه اصل، اصل نمی تواند لازم مدلول خود را ثابت کند. شرح مسئله: منظور از نفی قول سوم در اجماع مرکب این است که اجماع مرکب یک دلالت التزامی دارد و آن عبارت است از نفی قول سوم یا قول به فصل. ولیکن باید جانمایه اجماع در حقیقت دلیل شرعی باشد که دلیل می تواند لازم مدلول خود را ثابت کند اما استصحاب نمی تواند لازم مدلول خود را ثابت کند یعنی استصحاب دلالت بر لازمه مدلول خود ندارد. مثال: اگر درباره حرمت و نجاست عنب بعد از غلیان شک بکنیم که غلیان صورت گرفت و مدتی هم طول کشید، آیا ذهاب ثلثین شده است که حرمت و نجاستی در کار نباشد یا ذهاب ثلثین نشده است که این خمر هم حرام است و هم نجس است؟ در این مورد اگر بیّنه اقامه شد که ذهاب ثلثین نشده است دلیل شرعی است مدلولش اثبات حرمت است و لازمه مدلولش نجاست است. در نتیجه اگر بیّنه اقامه شد حرمت که ثابت می شود نجاست هم ثابت می شود از باب شمول دلیل بر مدلول و لازم مدلول. و اما اگر استصحاب مدرک قرار بگیرد بگوییم ذهاب ثلثین نشده است براساس استصحاب که در ابتداء ذهاب ثلثین نبود بعد از غلیان طولانی شک می کنیم که ذهاب شده باشد استصحاب می کنیم عدم ذهاب ثلثین را و مدلول و اثر مستقیم آن که حرمت هست ثابت می شود. اما لازمه آن که نجاست باشد با این استصحاب ثابت نمی شود. در بحث خود ما که اجماع مرکب دو قول شد: قول اخباری ادله احتیاط را همراه داشت، برخواسته از دلیل بود. و قول اصولی که براساس «کل شئ مطلق» به ضمیمه استصحاب برائت اعلام می شد دلیل برائت می شود استصحاب و استصحاب همان رفع

مسئولیت را در صورتی که حالت سابقه در کار باشد اعلام می کند اما دلالت بر لازم خود ندارد. لازم در اجماع مرکب نفی قول ثالث است. استصحاب که شنیده اید اصل لازم مدلول خود را ثابت نمی کند فقط اختصاص دارد به اثبات حکم مدلول خودش. بنابراین اجماع مرکب جایی کارساز است که روح هر دو اجماع دلیل باشد تا لازم را بتواند اثبات کند اما اگر یکی اصل بود نسبت به لازم اثر و تاثیری ندارد. در نتیجه از این اجماع مرکب نفی قول ثالث بر نمی آید. نتیجتاً اشکالات وارد نیست و حدیث دلالتش بر اعتبار برائت کامل نیست که منظور از ورود در «یرد فیه النهی» صدور است نه وصول. کلام دقیق و ظریف محقق خراسانی کامل شد.

ص: ۱۱۵

سوال:

پاسخ: در استصحاب گفتیم که اگر استصحاب شرعی باشد مثبتش حجت نیست یعنی لازم خودش را ثابت نمی کند. منظور اینکه می گوییم لازم خودش را ثابت نمی کند یعنی فراتر از محدوده مدلول خودش دلالتی ندارد این معنای مثبت بودن و عدم اثبات لازم. دلالتش فقط در محدوده مدلول خودش منحصر است بر اساس دلیل اعتبار. اما اینکه می گویید که اگر استصحاب عقلائی باشد جایی باشد که فقط بنای عقلاء است نه حدیث لا تنقض، آنجا دیگر مثبتش هم اعتبار دارد، ولی اینجا استصحاب شرعی است. آن استصحاب ها جایی است که در بحث شرع ربط ندارد ادب و بلاغت است مثل استصحاب عدم نقل و یک مورد بیشتر نداریم و آن ربط به فقه ندارد و ادبیات است و پشتوانه اش هم بنای عقلاء است. هر جا پای حکم آمد «لا تنقض» می آید آنجا حکم نیست اصلا، ادبیات است. عدم ازلی خودش واقعیتی است مشمول حدیث «لا تنقض» است. اگر به حکم ارتباط پیدا بکند. هر کجا استصحاب به حکم شرعی یا به موضوع صاحب حکم شرعی ارتباط پیدا کرد استصحاب شرعی است. اگر به حکم شرعی مستقیما ارتباط ندارد مثلاـ در ادبیات است استصحاب عدم نقل از معنای لغوی. اما رأی محقق نائینی و رأی سیدنا الاستاد و جمع بندی ان شاء الله جلسه بعد.

تحقیق تکمیلی حدیث اطلاق بر اعتبار برائت ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی حدیث اطلاق بر اعتبار برائت

سالروز شهادت مظلومانه حضرت رقیه دردانه سید الشهداء را به محضر مبارک مولایمان بقیه الله الاعظم وبانوی کرامت حضرت معصومه و شما پیروان صدیق اهل بیت تسلیت می گوییم. اگر قرآن ناطق را در نظر بگیریم سوره فاتحه آن قرآن سید الشهداء است سوره یس اش حضرت سجاد است سوره کورتش حضرت علی اصغر است، «بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ». (۱) و سوره کوثرش حضرت رقیه است. که سید الشهداء و اصحابش قرآن ناطق اند و آیات الهی این قرآن ناطق این آیات را دارد. خداوند ان شاء الله معرفت ولایی و معرفت قرآن و عترتی به همه ما عنایت کند. هر چند اگر با دید معرفت بنگریم دشمنان اهل بیت تا ابد ذلیل اند. هر چند مصیبت خیلی جگرخراش بود، ولی این را بدانیم که تا ابد شمع شبستان مرام است حسین، به خدا بر همه خلق امام است حسین. الان معاویه پلید قبرش مخفی است حضرت رقیه و سوریه مشرف بشوید خود قبر روضه می خواند. وارد حرمش که بشوید یک قبر کوچک، ضریح کوچک. خدایا تمامی شیعیان امیرالمومنین را اصلاح و نصرت عنایت فرما.

ص: ۱۱۶

۱- تکویر/سوره۸۱، آیه۹.

تحقیق تکمیلی درباره دلالت حدیث اطلاق بر اعتبار برائت

«کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی»، آراء شیخ انصاری و محقق خراسانی با تفصیل و دقت گفته شد. ما حصل این شد که شیخ انصاری فرمودند دلالت این حدیث اظهر از همه احادیث دیگر است بر اعتبار برائت. محقق خراسانی هم اعلام فرمودند که این حدیث دلالتش کامل نیست.

نظر محقق نائینی در دلالت حدیث

۴. رأی و نظر محقق نائینی درباره دلالت حدیث اطلاق، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از ورود در جمله «حتی یرد فیه النهی» هرچند ظهور در وصول دارد که «یرد فیه النهی» یعنی وصول بشود و برسد نهی، نه به معنای صدور که حتی صادر شود نهی، ولیکن دلالت این حدیث بر مطلوب متوقف است بر اینکه منظور از شئ در «کل شئ مطلق» باید شئ مجهول الحکم باشد تا برای برائت اعتبار بدهد. اما حقیقت این است که منظور از شئ در این حدیث شئ به عنوان اولی است یعنی مطلق الشئ. بعد از آنکه منظور از شئ این بود معنای حدیث این می شود که همه اشیاء در وضعیت اباحه هستند تا از سوی شرع نهی ای برسد. با این وضعیت این حدیث مدرک می شود برای اصاله الاباحه در مقابل اصاله الحذر. که بگوییم «الاشیاء کلها علی الاباحه» اصل در همه اشیاء اباحه است تا اینکه نهی ای برسد. و این معنا با برائت ارتباط ندارد. اجنبی از مطلوب است. چون که برائت این است که در مورد شئ مجهول الحکم اصل عدم مسئولیت و اصل برائت ذمه است. این وضعیت و این نحوه از اصل و قاعده با اصل در کلّ اشیاء اباحه است ارتباطی ندارد. (۱) در نتیجه رأی و نظر ایشان مطابق است با رأی و نظر محقق خراسانی.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۲.

نظر سید الخوئی در دلالت حدیث

۵. رأی و نظر سیدنا الاستاد: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله روایات مورد استناد در جهت اثبات اعتبار برای برائت حدیث «کل شئ مطلق حتی یرد فیه النهی» است. که مدرک و سندش را شرح دادیم. می فرماید: این حدیث هرچند اختصاص به شبهه تحریمیه دارد شاهدش این است که در ذیل حدیث آمده است «حتی یرد فیه النهی» یعنی شبهه تحریمیه تا نهی صریح نداشته باشید اصل عدم حرمت است. بعد می فرماید بلکه شاید این اختصاص به شبهه تحریمیه در بحث برائت و احتیاط جایگاه بهتری داشته باشد. برای اینکه اگر این حدیث اختصاص داشت به شبهه تحریمیه اخص می شود از دلیل احتیاط، که احتیاط می گوید در شبهه تحریمیه و وجوبیه احتیاط کنید و این حدیث می گوید در شبهه تحریمیه احتیاط واجب نیست. اگر اخص شد، طبعا مقدم می شود بر دلیل احتیاط. قاعده را خواندیم اگر یک دلیل خاص با یک دلیل عام معارضه کند باید دلیل خاص مقدم بشود اگر مشکلی در ظهور هر دو وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر اگر دلیل عام با خاص معارض بود اگر عام را مقدم بکنیم خاص کاملا حذف می شود مقدم شدن عام بر خاص مستلزم لغویت در نص می شود. اگر خاص را مقدم بکنیم جمع بین هر دو دلیل صورت گرفت. عام است با یک کاستی و خاص هم هست. بنابراین در اصول از قواعد مسلم که جنبه جمع عرفی عقلائی فقهی دارد همین مقدم بودن خاص بر عام است. و اما در خود عام و خاصی که در بحث عموم و خصوص داریم آنجا از آن باب نیست آنجا مقدم کردن مخصّص بر عام از باب ظهور است که ظهور خاص اقوی از ظهور عام است. این بحث ما جایی است که عام و خاص نیستند دو تا دلیل است یکی خاص و یکی عام تنافی دارد باید خاص را مقدم بکنیم. اما خود عام اگر مخصص داشت آن نیاز به این قاعده ندارد ظهور مخصّص اقوی است از ظهور عام. بعد از این رسیدیم به اینجا که سیدنا الاستاد ضمن نقد کلام محقق خراسانی دلیل بر مختار و مطلوب خود را بیان می کند که می فرماید: حدیث اطلاق دلالت دارد بر اعتبار برائت و برائت ظاهریه یا اباحه ظاهریه. برای اینکه اگر ورود را در «یرد فیه النهی» به معنای صدور بگیریم که محقق خراسانی فرمودند هرچند استعمال درستی است چون که ورود به معنای صدور هم بکار برده می شود ولیکن در این مورد اگر صدور را در نظر بگیریم یعنی بگوییم که ورود در «یرد فیه النهی» به معنای صدور بگیریم نتیجه این می شود که منظور از جواز که معنای برائت است یا اباحه که معنای برائت است در عمل، منظور از اباحه باید اباحه واقعیه باشد. چون صدور می تواند نهایت کار یا غایت برای اباحه واقعیه باشد که بگوییم اشیاء محکوم به اباحه واقعیه است. تا وقتی که نهی از سوی شرع صادر بشود و ورود به معنای صدور نمی تواند نهایت کار و غایت برای اباحه ظاهریه باشد. اباحه ظاهریه مربوط است به شئ مشکوک الحکم چون موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. بگوییم که این مشکوک الحکم ها محکوم به اباحه ظاهریه است تا نهی صادر شود. این غایت نمی شود. چون نهی ممکن است صادر بشود ولی واصل نشده باشد. غایت برای حکم ظاهری و برای اباحه ظاهری وصول دستور است نه صدور از سوی شارع ولو وصول نشده باشد. برای اینکه می گوییم ما در این حکم شک داریم یعنی در این شئی ای که مشکوک است، در حرمت این شئ شک داریم شک ما تا وقتی که نهی صادر شود. صدور نهی که منتها الیه کار ما نیست ممکن است صادر شده باشد به ما نرسیده، به ما برسد نهایت کار ما می شود که حکم ظاهری دیگر تاریخ اعتبارش تمام می شود تا به ما نرسیده در واقع صادر شده نهایت کار برای حکم ظاهری نیست.

سوال:

پاسخ: ورود بحث این بود که اگر منظور از ورود در «یرد فیه» صـدور باشـد در این صورت صـدور نهایت و غایت برای اباحه واقعی است دیگر راه دیگر ندارد صدور نهایت برای حکم ظاهری که نمی تواند باشد صدور که فقط نهایت برای حکم واقعی می شود که احکام واقعا مباح اند تا از سوی شـرع نهایت برای اباحه واقعیه است هیچ حکمی از سوی شـرع نیامده. اباحه واقعیه وجود دارد تا نهی از سوی شـرع صادر بشود. اینکه ظهور نمی خواهـد. اباحه واقعیه نهایتش صدور نهی واقعی است دیگر. بعد می فرمایـد: پس از آنکه فرض کردیم منظور از صـدور در این حـدیث یعنی صدور حکم شـرعی از سوی شارع است و غایت برای اباحه واقعیه یـا برای حکم واقعی است این گـونه که فرض کردیم بایـد بگوییم که منظور از این حـدیث یکی از دو چیز است: یا اباحه جمیع اشـیاء تا آن انـدازه و تا آن موقع که نهی صادر شود. می فرماید اگر این معنا را در نظر بگیریم نیاز به بیان نـدارد این از واضـحات است تـا چیزی که نهی نیامـده معلوم است که حکم نـدارد. مثلا بگوییم اشـیاء ساکن است تا وقتی که حرکت کند. این به شأن شارع مناسب نیست اگر این را بگوییم.

سوال کردن از پیامبر و ائمه

امـا اگر بگوییم منظور از صـدور غایت است برای اباحه واقعی در زمان رسول الله الاعظم این معنایش درست است و با واقعیت تطبیق می کند به این گونه که بگوییم در زمان حضرت برای مردم جای سوال وجود ندارد. احکام بر طبق قاعده بر اباحه است مگر اینکه نهی ای از سوی صاحب شـرع صادر بشود. مویـداتی از نصوص داریم که نباید کسـی از پیامبر حکم چیزی را سوال کند. «هلک بنی اسـرائیل لکثره سوالهم». خود پیامبر حاضـر است هر حکمی که درباره چیزی تشـخیص بدهد بیان می کند. اما در زمان ائمه معصومین بایـد سوال کند که روایت تعلّم احکام در کتاب وسائل جلد هجده باب هشت از ابواب صـفات قاضـی حـدیث هفت شاهـد این مدعاست که باید سوال کند. می فرماید این معنا از این حدیث اگر در نظر گرفته شود اولاً از بحث ما فاصـله می گیرد مربوط به بحث برائت نمی شود. و ثانیاً در زمان معصومین این حـدیث جا ندارد و ثالثا این حدیث از بیان امام صادق است. و خود این کلمه مطلق قرینه است بر اینکه اشـیاء بر اباحه فعلیه هسـتند فعلاً مباح اند. امام صادق حکم برای عموم اعلام کرده است. به عبارت دیگر قرینه تناسب حکم و موضوع و قرینه حالیه که یکی از قرائن حالیه زمان است اعلام می کنند که منظور از این اباحه «کل شـئ مطلق» تناسب حکم و موضوع «کل شـئ» و مطلق یعنی در همه ادوار دارای اباحه فعلی هستند تا نهی واصل شود. با این شـرح که داده شد به طور طبیعی ورود نهی به معنی وصول نهی می شود یعنی همه اشیائی که شـک در حرمت آن داشـته باشـید محکوم به اباحه و جواز است تا اینکه نهی ای از سوی شـرع برسـد. وصول پیدا کند. در نتیجه می فرمایـد که همان رأی ای که شـیخ انصاری فرمودند کاملا درست است این حدیث دلالت دارد بر اعتبار برائت. (۱) آراء گفته شد، جمع بندی و تحقیق ان شاء الله برای جلسه آینده.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۲.

تحقیق و جمع بندی روایات مورد استناد برای اثبات برائت ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و جمع بندی روایات مورد استناد برای اثبات برائت

از آنجا که متن ما کفایه الاصول است روایاتی را که محقق خراسانی ذکر فرموده اند بحث کردیم و نتیجه حاصل را مورد توجه قرار بدهیم. پنج روایت در این بحث از سوی محقق خراسانی نقل شده است که عبارتند از: ۱. حدیث رفع، ۲. حدیث حجب، ۳. حدیث حلّ، ۴. حدیث سعه، ۵. حدیث اطلاق. بحث تفصیلی و فهم اقوال صاحب نظران در این باره به دست آمد.

اصلی ترین روایت حدیث رفع است

آنچه در مجموع به عنوان جمع بندی از این بحث روایات به دست آمد این است که اصلی ترین حدیث که به طور کامل و به اتفاق صاحب نظران دلالت بر اعتبار برائت دارد حدیث رفع است. دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت تا بدانجاست که حدیث و برائت با هم گره خورده است. یک رابطه محکمی بین حدیث رفع و برائت به ثبت رسیده است تا بدانجا که در اصطلاح اصول تا استناد به «رفع عن امتی» به عمل بیاید در حقیقت استناد به برائت است. این دلیل اصلی است. اما چهار روایت بعدی را که بحث کردیم هرچند صاحب نظران اختلاف نظر داشتند و در ضمن بعضی از صاحب نظران به طور قاطع دلالت حدیث را بر مطلوب اعلام کردند مثلاً شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمود حدیث اطلاق «کل شئ مطلق» دلالتش از همه از روایات دیگر برتر و روشن تر است. و محقق خراسانی مثلا فرمود که حدیث حلّ دلالتش بر مطلوب کامل است. و اختلاف نظرهایی وجود داشت که براساس روش جمع و تلفیق بین آراء در این رابطه گفته می شود که آن صاحب نظرانی که گفتند و فرمودند که مثلا حدیث حجب دلالت ندارد و اختصاص دارد به آن احکامی که خدای متعال آن را از بندگان خودش مختفی نگه داشته است. و در مقابل گفته می شود که حدیث حجب اطلاق دارد. این مورد را مثال گرفتم که شاید روشن بشود. می بینیم مثلا محقق خراسانی می فرماید حدیث حجب عموم و اطلاق ندارد اختصاص به آن احکامی دارد که براساس مصلحتی خدای متعال آن را در اختفاء قرار داده است. می فرماید ظاهر این حدیث این است.

ص: ۱۲۰

کلام شهید صدر

در مقابل سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حدیث حجب علی التحلیل می تواند هم احکامی را فرابگیرد که خدای متعال مختفی داشته است از روی مصلحت و هم احکامی را شامل بشود که صادر شده است ولی برای مکلف واصل نشده است. براساس عوامل و موانعی مختفی شده است. به این مختفی نوع دوم می شود علی التحلیل حجب الله اطلاق بشود. نتیجه این شد که اختلاف نظر تضاد نیست. در تناقض هشت وحدت شرط است وحدت موضوع و محمول و مکان، وحدت شرط و اضافه. شرط و اضافه فرق دارد. رأی محقق خراسانی بالاضافه به ظهور لفظ است. و رأی شهید صدر بالاضافه به تحلیل است. از این مثال بگیریم اختلاف آراء تنافی و تضاد نداشته اند جهت و اضافه فرق می کند. در نتیجه آنچه که می توانیم

اعلام بکنیم همه این چهار روایت که مورد توافق قرار ندارد از حیث دلالت بلا شبهه می توانند موید باشند. در موید بودن شبهه ای وجود ندارد. موید درجات دارد حتی در دید ابتدائی یک دلالت ابتدائی که حتی در سطح اشعار هم باشد مصداق موید است. و این روایات آن حداقلش را که در نظر بگیریم مثلا حتی در دید ابتدائی اشارتی به اعتبار برائت دارند و در قالب تایید قرار می گیرند. نتیجتاً روایات و استدلال به سنت در جهت اثبات اعتبار درباره اصاله البرائه تمام است. و یک دلیل و چهار موید براساس تجمیع بین آراء می تواند مستند و مدرک مستحکمی باشد برای اثبات اعتبار نسبت به برائت. بحث سنت کامل شد، یک نکته و آن این است که این سنت و روایات اعتباری را که ثابت می کنند اختصاص دارد به برائت شرعیه باشد. این روایات مدرک اعتبار برای برائت عقلیه نیست که ان شاء الله در ضمن دلیل چهارم که دلیل عقل باشد هم فرق بین برائت عقلیه و شرعیه را بیان می کنیم و هم تمایزات این دو تا قسم از برائت و هم مدارک اعتبارشان را شرح می دهیم ان شاء الله. دو دلیل اصلی که مورد استناد بود کامل شد آیات و سنت.

ص: ۱۲۱

دلیل سوم برای اعتبار برائت اجماع

دلیل سوم برای اعتبار برائت اجماع است. گفته شده است که فقهاء اتفاق نظر دارند بر اینکه در موردی که شک در حرمت و یا شک در وجوب شیئ ای داشته باشیم دلیل دیگری که در کار نباشد فقط ما باشیم و شک اصل برائت است و عدم مسئولیت و مساوی با اباحه شرعیه. اما خود اجماع شرح مفصل داده ایم که اجماع قبل از تطور و بعد از تطور فرق می کند. تطور عصر شیخ انصاری است و قبل از تطور اجماع به عنوان اجماع اعتبار داشت ولو مدرکی هم بود. و اکثریت آراء که قریب به اتفاق بود اجماع تلقی می شد. و اما بعد از تطور نسبت به اجماع دقت بیشتر به کار گرفته شد که اجماع باید وجود داشته باشد به عنوان توافق کلّ آراء بین متقدمین و متاخرین. و در عین حال باید اجماع مدرکی نباشد یعنی فقط اجماع باشد مدرک هم سو نداشته باشد. که اجماع تعبدی در سرتاسر فقه فقط دو مورد است و بقیه اجماعات همه اش مدرکی است فقط دو مورد است که اجماع تعبدی داریم ۱. در مورد گذاشتن میت در قبر مستقبلاً، ۲. در مورد حرمان ولد الزنا از ارث. فقط اجماع است و دلیل دیگری نیست. هر اجماع دیگری که برویم بحث کنیم یک مدرکی دارد. اجماعات که مدرکی بود از اعتبار کامل برخوردار نیست هرچند اعتبار ناقصی در حد موید دارد.

آراء صاحب نظران در مورد اجماع مربوط به اعتبار برائت

آنچه در تتبع بنده دیده شده است اجماع در کلام قدماء سید علم الهدی و شیخ طوسی و علامه حلی برای اعتبار برائت به کار نرفته است. آنچه که ما در بین قدماء دیدیم یا از فقهای اول متاخرین دیدیم محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه به طور کلی و به قول مطلق می فرماید که «الاصل البرائه» در ادامه آن می فرماید «الاصل برائه الذمه عن الشواغل الشرعیه» (۱) در این بیان یک شائبه ای از اجماع وجود دارد. اگر رأی و نظر و مذاق محقق حلی را به دست بیاورید اولا مطابق مشهور بحث می کند و بعد هم ادله ای که استناد می کند اصول و قواعد را با توافق قدماء مورد استناد قرار می دهد. از این بیان محقق حلی فقط اشعاری نسبت به توافق قدماء درباره اعتبار برائت به دست می آید. و اما صاحبان مکتب اصولی:

۱- معارج الاصول، محقق حلی، ج ۱، ص ۲۱۲.

رأی شیخ انصاری

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در همین بحث برائت و در ضمن استدلال برای اعتبار برائت می فرماید: «و من الادله الاجماع» در شرح مسئله می فرماید که اجماع به دو قسم قابل تصور است: قسم اول اجماع یعنی اتفاق صاحب نظران نسبت به این مطلب که اگر حکمی مجهول بود و هیچ دلیل دیگری نداشت مواخذه معنا ندارد. اتفاق آراء نسبت به قبح مواخذه بلا بیان. که در حقیقت می شود اتفاق نسبت به برائت عقلی. می فرماید: این اتفاق در صورتی نتیجه می دهد که اخباریون ادعاء یا اعلام نکنند که در مورد شبهات دلیل وجوب احتیاط محکم و مستند است. اگر به وجود احتیاط دلیل اقامه کند جای برائت نیست. قسم دوم می فرماید که منظور از اجماع آن باشد که تمام فقهاء اتفاق نظر داشته باشند بر رفع حکم مجهول در صورتی که دلیلی برای اثبات آن در کار نباشد. که این قسم دوم در حقیقت می شود اجماع برای اثبات برائت شرعیه. و می فرماید که این قسم دوم به سه صورت یا از سه طریق قابل درک است: صورت اول این است که تتبع به فتاوای فقهاء به عمل بیاید. برویم تتبع کنیم موارد شک در حکم را اگر دیدیم فقهاء در مورد شک در حکم شئ ای که دلیل دیگری نباشد به اصاله البرائه تمسک می کند در این صورت توافق یا اجماع ثابت می شود ولیکن اثبات آن کار مشکلی است. چون بعضی از صاحب نظران برائت و بعضی احتیاط و بعضی توقف اعلام کرده اند، کار میسور نیست. صورت دوم این است که برویم به اجماعات منقوله و شهرت ها تتبع و تحقیق انجام بدهیم که در نتیجه آن این حقیقت به دست بیاید که توافق وجود دارد. در همین مرحله اشاره می کند به معارج الاصول و رأی محقق حلی که فرمایش محقق حلی خالی از اعتبار و استحکام نیست. در این صورت دوم اظهار نظری از شیخ اعظم به طور واضح دیده نمی شود که آیا از این طریق اجماع به دست می آید و یا نمی آید. صورت سوم اجماع را از طریق سیره عملی فقهاء مورد بررسی قرار بدهیم و در اصطلاح نسبتاً غیر مشهور شنیده اید اجماع عملی. این اجماع عملی در عمل فقهاء و صاحب نظران به برائت تمسک کرده باشند. فرق بین اجماع و سیره عقلاء یا سیره فقهاء به این صورت است که اگر سیره در نظر بگیریم فقط همان سیر و مشی عملی است. دلیل، مدرک، منشأ در کار نیست. و البته خود سیره عقلاء برخاسته از منشأ عقلانیت است. خود سیره متشرعه برخاسته از شرع است ولی مدرک مشخص نیست. و رفتار و مشی عملی بر این استقرار دارد. اما اجماع عملی این است که مورد مشخص است مثلا برائت، می گوییم نسبت به برائت فقهاء در عمل اتفاق دارند هر کجا شک درباره حکمی وجود داشته باشد و دلیل دیگری در کار نباشد آنجا اعتناء نمی کنند و عملاً مباح و جواز تلقی می نمایند. این کار عملی فقهاء می شود اجماع عملی. فرق بین اجماع عملی و سیره عقلاء را دقت کردید.

ص: ۱۲۳

سوال:

پاسخ: در فتوا ما از منظر خود فتوا وارد می شویم فتاوا بر این است که مطابق آن مدرکی باشد که ما جستجو می کنیم، منظور نظر ما تجمع فتاوا است. اما در اجماع عملی فقط مشی عملی است هرچند فتوا نگوید. مشی عملی عدم اعتناء به شئ مشکوک الحکم است. شیخ انصاری بعد از اینکه این نکته را می فرماید اعلام می کند که اجماع عملی قابل اعتماد نیست. برای اینکه این اجماع عملی که می بینید عمل صاحب نظران مطابقت داشته باشد با برائت در واقع نشان نمی دهد که قطعا مستند به برائت باشد شاید به قواعد عقلیه مستند باشد. شاید به قاعده قبح عقاب بلا بیان و یا قاعده عدم وجوب دفع ضرر محتمل مستند باشد. بنابراین توافق بر فرضی که وجود داشته باشد عنوان اجماع به خودش نمی گیرد و به طور قطع تحت عنوان اجماع قرار ندارد. بنابراین رأی شیخ انصاری اجمالاً- این شد که استناد به اجماع در مورد اثبات اعتبار برای برائت شرعیه کامل نیست هرچند صورت اول از طرق اجماع در یک تعابیری است که شائبه تایید وجود دارد ولی از آنجا که تصریحی در کار نیست در بحث استدلالی اگر تصریح نشده باشد نمی توانیم اعلام بکنیم که نظر شیخ نسبت به اجماع نظر مثبتی است. بنابراین استناد به اجماع از دید شیخ انصاری کامل نیست. ۲. محقق خراسانی که ان شاء الله جلسه بعدی.

استدلال به اجماع بر اصاله البرائه ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به اجماع بر اصاله البرائه

رأی و نظر محقق حلی و رأی و نظر شیخ انصاری گفته شد.

ص: ۱۲۴

اجماع مدرکی و نظر محقق خراسانی

اما رأی و نظر محقق خراسانی: در مقام استدلال برای اثبات اعتبار برائت محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اما الاجماع فقد نقل». در این رابطه اجماع نقل شده است. پس از که عنوان می کند نقل اجماع را می فرماید این اجماع منقول هرچند ما قائل به حجیت اجماع منقول باشیم در بحث ما قابل استناد نیست. برای اینکه ما قبل از این اجماع نصوصی داریم حدیث رفع داریم که اعتبار را اثبات می کند نیاز به اجماع ندارد. و در مرحله بعدی قاعده عقلی داریم به نام قاعده قبح عقاب بلا- بیان که با وجود این صحیح نقل و محکم از عقل جایی برای اجماع نیست. اشکال ایشان در حقیقت تفسیر می شود به همان رأی ای که درباره اجماع مشهور است. یعنی پس از تطور اصول مشهور یا مسلّم است که اجماع مدرکی اعتبار ندارد. بنابراین محقق خراسانی می فرماید اجماع درباره برائت اجماع مدرکی است و اعتبار ندارد. که برای تایید این مطلب امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماعی که درباره برائت گفته می شود بعید نیست که ما بگوییم این اجماع مدرکی است و برگرفته از دو مدرک نقلی و عقلی است. (۱)

نکات

توضیح مطلب: درباره اجماع مدرکی به این حقیقت آشنا هستید که اشکال نسبت به اجماع مدرکی مبنایی است. براساس مبنای صاحب نظران که قبل از تطور اصول بوده اند اجماع مدرکی اشکال و مشکلی ندارد. و اما بعد از تطور اصول به مبنای متاخر المتاخرین اجماع مدرکی مورد اشکال است. نکته دوم: گفته بودیم که اگر مدرکی با مدرک دیگر همسو بشود در صورتی که هدف یکی باشد تعدد مدرک، تعدد ادله با داشتن هدف واحد به استحکام مدرک و منبع می افزاید و ضرری ایجاد نمی کند. نکته سوم اجماع اگر درباره مسئله اصولی باشد فرق می کند با اجماعی که در مسئله فقهی است. منظور از مسئله اصولی آن اصطلاح خاص نیست که در برابر قاعده فقهی است. منظور از مسئله اصول یعنی خود اصول و خود قاعده های اصولی مثل اصول عملیه اگر اجماع درباره اثبات اصل باشد فرق می کند با اجماعی که درباره اثبات فرعی از فروع فقهی باشد. بنابراین پس از که گفتیم فرق می کند می توانیم اضافه کنیم که اشکال صاحب نظران مربوط است به اجماعی که در مورد فرع از فروع فقهی باشدکه در آنجا اجماع مدرکی اشکال دارد اما درباره اصل از اصول اگر اجماع مدرکی هم باشد اشکالی ندارد و در بیان صاحب نظران نیامده است خارج از حدود اشکال و اعتراض است. در نتیجه محقق خراسانی استناد به اجماع را در مورد اصاله البرائه کامل نمی داند.

ص: ۱۲۵

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۳، ص۸۶.

چرا اجماع مدرکی اعتبار ندارد

سوال: چرا اجماع مدرکی اعتبار ندارد

پاسخ: این رأی و نظر از زمان شیخ انصاری پایه گذاری شد تا رسید به زمان سیدنا الاستاد که مطلب اعلام شد که حوزه ای که ما الان هستیم تابع این رأی و نظر است که اجماع مدرکی اعتبار ندارد. برای اینکه اجماع وقتی اعتبار دارد که ما کشف کنیم خود این اجماع را با تمام آن خصوصیات فقهای متقدمین و متاخرین آن فقهاء با چند خصوصیات که قرب زمانی در حد تابعین، تبحر و احاطه کافی که اشراف داشته باشد و خصوصیت سوم هم ورع و پاک نفسی. همه آن فقهای قدماء که وصل اند بعضی هایشان هم زمان امام عسگری سلام الله تعالی علیه را درک کرده اند و با نواب و اصحاب که در ارتباط بوده اند و خود هم گاهی با آقا در ارتباط بودند مثل شیخ مفید همه این فقهاء همه با هم اگر یک رأی و نظر را اعلام بکنند و ببینیم هیچ توجیه و مدرکی ندارد همه با هم یک حکم را اعلام می کنند اطمینان بلکه علم پیدا می کنیم به اینکه این حکم حق است، درست است مطابق شرع است از بیان خود معصوم مستقیم است یا امضاء است به آن کار نداریم، کشف می کنیم که این حکم حکم حق و درستی است. اما اگر در کنار اجماع یک مدرکی بود به طور طبیعی احتمال می دهیم که این توافق از آن مدرک گرفته شده است و در اجماعات مدرکی دیده می شود که توافق ها یا آراء مستقیماً استناد می شود به نص یا به روایت. بنابراین کشف می کنیم که این اجماع آن اجماع تعبدی به معنای کلمه نیست پس باید به آن مدرک مراجعه کنیم. اگر مدرک درست بود اعتماد کنیم و اگر مدرک اشکال داشت احتیاط کنیم. اما قبل از تطور اصول جواهر که شیخ انصاری شاگرد صاحب جواهر بوده. در جواهر مراجعه کنید می فرماید «یدل علیه النصوص و الاجماع» اجماع را با مدرک با هم نقل می کند. مسئله ای به نام اجماع مدرکی تا قبل از زمان شیخ انصاری نبود. برای اینکه آن اعاظم به همان اجماع و آراء صاحب نظران به عنوان کارشناس آنقدر اعتماد داشتند که ولو مدرک هم همراه و همسو داشت رأی آنها اعتبار داشت. لذا برای شما گفته ام که تا زمان محقق حلی و علامه حلی استدلال می کنند می گوید «یدل علیه النص و قال الشیخ» قول شیخ در عداد نصوص است. آن قدماء را که دیدند آراءشان متفق اند اجماع است و اعتبار دارد. اختلاف هم نیست. مسلک ما که تلفیقی است اختلافی هم در کار نیست. در قبل از تطور اعتماد کافی به آراء قدماء بود و در بعد از تطور اصول با تحلیل دقیق اصولی بحث دنبال می شود یعنی رأی به اعتبار اجماع مدرکی قبل از تطور اصول براساس اعتماد به آراء فقهاء قدماء بود و رأی به عدم اعتبار اجماع مدرکی بعد از تطور اصول براساس تحلیل اصولی است.

ص: ۱۲۶

نکته تکمیلی

یک نکته تکمیلی هم بگویم و آن این است که این صاحب نظرانی که اجماع مدرکی را اشکال می کنند اولاً اشکال در این حد است که این اجماع یک دلیل مستقل کامل نیست اما کاملا ـ از اعتبار ساقط نمی شود. از اعتبار اندک و اعتبار مّائی برخوردار است. منتها چون مدرکی است درجه اعتبار پایین می آید. نکته دوم هم اینکه همین صاحب نظران اصول که درباره اجماع در اصول اشکال می کنند در فقه خودشان به همین اجماع مدرکی اعتماد و استناد می کنند. رأی محقق خراسانی هم اعلام شد که براساس رأی ایشان اجماعی که در مورد برائت داریم اجماع مدرکی است و نمی تواند دلیل برای اثبات اعتبار نسبت به برائت باشد.

نظر محقق نائینی و دو قسم اجماع

رأی و نظر محقق نائینی: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر استدلال به اجماع در جهت اثبات اعتبار نسبت به برائت باشد به دو صورت تصور می شود: صورت اول این است که اعلام شود اجماع وجود دارد در مورد برائت شرعیه. یعنی هر حکمی که مشکوک باشد یا به عبارتی هر شئ مشکوک الحکم که دلیلی نداشته باشد آن حکم از سوی شرع نفی شده است. اگر اجماع نسبت به این قسم از برائت اعلام بشود واقعیت این است که اجماع نسبت به این صورت از برائت وجود ندارد. چون اصحابنا الاخباریین که در بین شان اساتید فن قرار دارد اینها در مورد شک در حکم قائل به احتیاط هستند. برائت را قبول ندارند. پس بین خود فقهای امامیه اجماع وجود ندارد. و اما صورت دوم عبارت است از اجماع در مورد برائت عقلیه که بگوییم اجماع محقق است نسبت به اینکه عقاب بلا بیان قبیح است. در مورد قبح عقاب بلا بیان اجماع وجود دارد اگر این صورت از اجماع را اعلام بکنیم اشکال اصلی دارد و آن این است که اجماع در مسئله عقلی جا ندارد. جای اجماع مسئله فرعی و شرعی است. مسئله عقلی تابع معیارهای عقلی خودش است. اگر براساس آن معیارها درست بود درست است و اگر براساس معیارهای عقلی درست نبود اجماع مسئله عقلی را نمی تواند درست بکند و سامان بدهد. در نتیجه اجماع درباره اعتبار برائت از اساس بی اعتبار است. (۱) در این باره که اجماع در مسئله عقلی چه می شود در مورد این مسئله پس از که آراء نقل شد و نوبت به تحقیق رسید بررسی به عمل خواهد آمد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۵.

نظر سید الخوئی در استناد به اجماع

اما رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره استناد به اجماع، کمی فرماید: این اجماع به سه صورت قابل تصور است: صورت اول این است که ادعاء بشود به وجود اتفاق نسبت به مسئله عقلی، یعنی قبح عقاب بلا بیان در موردی که بیانی نیست اگر مکلف به یک حکم مشکوک عمل نکند از سوی مولی عقاب بشود این گونه عقاب با حکمت و عدالت و رحمت مولی تطبیق نمی کند و قبح عقاب بلا- بیان یک امر عقلی مورد توافق همه صاحب نظران است. این اجماع اگر ادعاء بشود که در واقع عبارت است از اتفاق است. در بدو نظر قابل قبول است چنین اتفاقی بعید نیست ولیکن دو اشکال وجود دارد: اشکال اول همان اشکال معروف اصولی ها که محقق نائینی هم فرمودند که اجماع در امر عقلی جا ندارد. اشکال دوم این است که در این مورد کبرای مسئله مورد توافق است قبح عقاب بلا- بیان ولی در قلمرو برائت درباره تطبیق کبری اختلاف وجود دارد. چون که اخباری ها می گویند دلیل احتیاط موارد برائت را شامل می شود و بلا- بیان نیست و اصولی ها می فرمایند بلا بیان است. بنابراین این طریق اول یا صورت اول قابل التزام نیست. اما صورت دوم این است که بگوییم توافق حاصل است و وجود دارد بین صاحب نظران در مورد برائت به این معنا که می گوییم مجعول شرعی در مورد شک در حکم الزامی و نبودن دلیل اباحه شرعی است. به این صورت اگر اجماع را ادعاء کنیم همان اشکالی که درباره صورت اول گفتیم اشکال دوم صورت اول اینجا هم وارد است که مسئله از حیث کبری ممکن است مورد تایید باشد اما در صغرای مسئله اختلاف وجود دارد. بنابراین اجماع تا اینجا قابل التزام و استناد نیست. صورت سوم می فرماید اعلام بشود که منظور از اجماع اتفاقی است بین فقهاء در مورد جعل حکم ظاهری. فرق این دو صورت فقط حکم شرعی و حکم ظاهری است یعنی حکم ظاهری دیگر حکم شرعی نیست. جعل حکم ظاهری در موردی که شک در حکم واقعی داشته باشیم یعنی قلمرو برائت و دلیل دیگری نداشته باشیم اینجا اتفاق وجود داشته باشد که مجعول به نحو حکم ظاهری اباحه شرعیه است. اگر این مطلب را اعلام بکنیم این اجماع وجود خارجی ندارد. اخباری ها که در جمع شان فضلای عظیم الشأن هستند قائل به این مسئله نیستند که در مورد شک در حکم اباحه شرعیه ظاهریه جعل شده است بلکه می گویند احتیاط در آنجا حاکم است. (۱) در نتیجه براساس آراء این صاحب نظران تا به حال استناد به اجماع به نتیجه نرسید.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۸۲.

اما تحقیق

اما تحقیق، اجماعی که وجود دارد قدمائی است یا مستحدث است و اگر قدمائی بود فرق دارد. اجماع در مسئله عقلی و اصولی اتفاق است. اتفاق چه ارزشی دارد بررسی کنیم که اتفاق در مسئله عقلی اساس حکم عقل را درست می کند. وانگهی بگوییم اگر بین متاخرین تحقیق بکنیم اجماع منقول است درست است ولی محصل هم هست. این عنوانی بود ان شاء الله برای جلسه بعدی.

جمع بندی و تحقیق در اجماع نسبت به اعتبار برائت ۹۵/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جمع بندی و تحقیق در اجماع نسبت به اعتبار برائت

آراء صاحب نظران از جمله بعد از تطور اصول که بحث را صریحا عنوان کرده اند شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات اعلام فرمودند که استناد به اجماع در اثبات مطلوب یعنی برای اثبات اعتبار اصاله البرائه درست و کامل نیست. نتیجتاً پس از که اجماع در این رابطه به عنوان یک دلیل کامل قرار نگرفت به طور طبیعی اجماع در این مسئله به عنوان موید قرار می گیرد. یک اصطلاح ذهنی در بحث ها وجود دارد و آن این است که یک دلیل مثل روایت اگر اعتبارش کامل نبود ولی صدق روایت در کار بود پس از که تحقیق به عمل آمد و اعلام شد که دلیل شرائط دلیلیت را ندارد و دلیل کامل نیست به طور طبیعی در مرحله موید قرار می گیرد.

درجات مدرک

که گفته بودم مدرک دارای سه درجه است: درجه اول که درجه کامل مدرک است عنوان دلیل به خود می گیرد. درجه دوم که از مرحله دلیل بودن پایین بیاید عنوان موید برایش صدق می کند. و درجه سوم در مرحله اشعار قرار می گیرد مشعر است. بنابراین نتیجه بحث ما در الان این شد که اجماع در جمع ادله اربعه ای که برای اعتبار برائت عنوان شده بود در سطح موید است نه دلیل. این جمع بندی بود که از آراء صاحب نظران به عمل آمد.

ص: ۱۲۹

اما تحقیق

درباره اجماعی که نسبت به برائت گفته شده است اولا آنچه که تحقیق اعلام می کند این اجماع اجماع قدماء است با دقت در کلام قدماء این نتیجه به دست می آید که قدماء می گویند در مورد برائت اجماع بین فقهای امامیه وجود دارد. کتاب اعتقادات شیخ صدوق ضمن بحث از حذر و اباحه می فرماید: «اعتقادنا فی ذلک ان الاشیاء کلّها مطلقه حتی یرد فی شئ منها نهی»، (۱) شیخ انصاری هم مضمونش را نقل می کند منظور از این متن چیست؟ می فرماید تمامی اشیاء در حالت اباحه شرعیه هستند که از جمله این اشیاء شبهه تحریمیه است و در شبهه تحریمیه حکم اباحه شرعیه یا برائت ذمه است تا وقتی که در مورد

آن شیئ خاص نهی مخصوص وارد شود. این متن بود نکته اصلی در این متن این است که «اعتقادنا» یعنی مسلک فقهی ما یعنی آن حکم فقهی پیش ما امامیه این است. و به این معنا که پیش ما امامیه این حکم مسلّم و در حد اجماع و بلا خلاف وجود دارد که نتیجه اش می شود وجود اجماع محصّل عند القدماء. موید این مطلب در کتاب سرائر فقیه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله برائت ذمه در مورد شک در حرمت شیئ ای مورد اتفاق محصّلین است یعنی اجماع بین اهل علم، فقهاء و علماء همه اهل علم اتفاق دارند که در مورد مشکوک الحکم اصل برائت ذمه است. در نتیجه مراجعه و ارائه این دو منبع این حقیقت به دست امد که نسبت به برائت اجماع محصّل عند القدماء وجود دارد. اجماعی که قدمائی باشد و محصّل باشد از اعتبار درجه اول برخوردار است تا بدانجا که گفته می شود اعتبار اختصاص دارد به اجماع قدماء یعنی دلیل اجماع قدماء است. و اجماع متاخرین اعتبار ندارد یعنی دلیل نیست در حد موید است.

۱- اعتقادات، شیخ صدوق، ص۱۱۵.

سوال: ممکن است به اصطلاح قلمرو اجماع اصاله الحل باشد

پاسخ: در ابتدای بیان شیخ صدوق دیدید که فرمود «ان الاشیاء کلها مطلقه» که معنایش این است که آزاد است مسئولیت ندارد و تکلیف آور نیست. یکی از مدارک اعتبار برائت ان روایت بود که «کل شئ مطلق» که شیخ انصاری فرمود دلالتش بر برائت اظهر است از بقیه. بعد از که مطلقه گفت یعنی مسئولیت ندارد و اشتغال ذمه در کار نیست تا اینکه نهی خاصی وارد بشود. این متن نصی از روایت نیست بیان خود شیخ صدوق است واضح و صریح است در اینکه اشیاء کلّها در حال آزادی است بدون مسئولیت و تضییق تا اینکه نهی وارد بشود. مستقیما با برائت منطبق است طبق ظهور و فهم، و اگر گفتید حل را هم فرا گرفت اشکال ندارد می شود حل را هم فرا بگیرد، فرا گرفتن حل اشکالی ایجاد نمی کند. بنابراین پس از که فقیه بزرگ شیخ صدوق می فرماید که «اعتقادنا» او صاحب مکتب فقهی اهل بیت است یعنی مکتب فقهی اهل بیت بر این است اجماع محصّل و موجود است. و اتفاق المحصّلین که گفت تایید بر مطلب شد.

بیان فرق بین اجماع منقول و اجماع قدماء

در بدو رأی یک شبهه به ذهن وارد می شود یا یک اختلاط که اجماع قدماء اجماع منقول است. چون که در تعریف اجماع منقول آمده است که یک اجماع که در تاریخ گذشته وجود داشته باشد برای زمان بعدی وجود ندارد اما نقل می شود این اجماع منقول است. و اجماع قدماء که در عصر متاخرین وجود نداشته باشد نقل شود اجماع منقول است. این گونه تخیّل می شود. اما واقعیت این نیست. اجماع منقول آن است که مثل حدیث مرفوعه که در رجال می گوییم باید کلمه «رفعه» داشته باشد. در اجماع منقول هم باید کلمه «نقل» ذکر شده باشد. «نقل الاجماع، ادعی الاجماع، هناک اجماع منقول» می گوید در این مسئله اجماع نقل شده است. دیگر در تحقق اش که کی بوده یا نبوده کار نداریم. این اجماع منقول است. اما علی التحقیق بین قدماء دیدیم که شیخ طوسی می فرماید «علیه اجماع الفرقه» اما علامه حلی می فرماید «علیه علماءنا اجمع» عصر گذشته است ولی آن اجماع ها اجماع منقول نیست محصّل است موجود است در عصر قدماء. بنابراین تا به اینجا ما به این نتیجه رسیدیم که نسبت به مدلول برائت اجماع محصّل بین قدماء وجود داشته است. مضافا بر اینکه اجماع که در بین قدماء وجود داشت بین متاخرین هم همین اجماع وجود دارد و محقق است. به عنوان مثال پس از زمان شیخ انصاری تا زمان سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات که مراجعه شود در مورد شک در تکلیف بلا اشکال می فرمایند: اصل برائت ذمه است. پس یک اجماعی است دارای یک هیکل عظیم که از قدیم تا عصر حاضر وجود دارد. اجماع با این خصوصیت و با این عظمت قطعا خالی از اعتبار نخواهد بود که ساختار اجماع می شود ساختار اجماعی که از جمع ادله اربعه است. چون اجماعی که در جمع ادله اربعه قرار می گیرد یکی از خصوصیتش این است که اجماع بین المتقدمین و بین المتاخرین باشد قطع نشده باشد. متاخرین مخالفت نکرده باشند.

رفع اشکالات

درباره این اجماع اشکالاتی گفته شده است اولین اشکال این است که دیدیم در کلام محقق خراسانی آمده بود که اجماع منقول. گویا اجماع در مورد برائت اجماع منقول است. در مورد رأی محقق خراسانی توضیحی داریم ایشان فرمودند اجماع منقول، می گوییم درست است ایشان براساس نگاهی که بر رسائل دارند و در کتاب رسائل اجماع منقول عنوان شده است اجماع منقول عنوان می کند. از آن جهت اجماع منقول است. و شیخ انصاری هم که نقل اجماع را ذکر می کند باز هم درست است قطعا دیده باشند که بعضی از صاحب نظران اجماع را نقل کرده باشند، باید توجه کرد که اجماع منقول با اجماع محصل منافات ندارد. یک محققی براساس مرور سطحی به اجماع برمی خورد و اجماع را نقل می کند. صاحب نظر دیگر فحص می کند از تحقق و حصول اجماع بهره می گیرد. بنابراین مضافا بر این متنی را که از شیخ صدوق و فقیه حلی نقل کردیم جای شبهه برای تحقق اجماع بین قدماء باقی نمی ماند. اشکال دوم که عبارت است از اینکه این اجماع در صورتی که اجماع هم باشد اجماع مدرکی است که ممکن است مدرکش حدیث رفع باشد. و اجماع قدمائی هم باشد مدرکی که شد اعتبار ندارد. در جواب این اشکال می گوییم اولاً- اشکالی که نسبت به اجماع مدرکی وجود دارد مبنائی است. بر مبنای صاحب نظران قبل از تطور اجماع مدرکی اشکال نداشته است. بر مبنای صاحب نظران بعد از زمان شیخ انصاری و تطور اصول اجماع مدرکی مورد اشکال است. پس اصل اشکال مستند به امری است که آن امر مسلّم نیست و مبنائی است. این اولا و ثانیا اجماع ما که اشاره هم شد در حدی است که اوج گرفته تا به اندازه تسالم رسیده است. و ما در بحث اجماع گفتیم که اگر توافق آراء در حد تسالم برسد اشکال مدرکی درکار نیست. چون که اعتبار تسالم در حقیقت اعتبار امر ضروری مذهب است. ثالثاً در اجماع مدرکی اشکالی که گفته می شود اختصاص دارد به اجماعی که متعلق باشد به بحث فقهی و فرعی. اجماع در فرع فقه باید مدرکی نباشد اما اجماعی که در بحث اصول است از اساس اولاً مورد اشکال صاحب نظران نیست چون صاحب نظران آن دلیل فقهی را اعلام می کنند که باید تعبدی باشد. اما از ابتداء قلمرو منع و اشکال شان فقط اجماعی است که مربوط به بحث فقهی است اما اجماعی که مربوط به بحث اصول باشد از ابتداء منعی نشده است. سرّش هم این است که در حقیقت توافق آراء در بحث فقهی اجماع است و توافق در بحث اصول اجماع نیست اتفاق است. فرق است بین اجماع و اتفاق، بنابراین از اساس آن اجماعی نیست که اشکال شما آن را بگیرد. با این توضیحی که دادیم این اشکال مدرکی بودن هم حل شد. اشکال سوم که عبارت بود از اینکه اجماع در مسئله عقلی جا ندارد. اصطلاح معروفی است که اجماع در مسئله عقلی جا ندارد از این اصطلاح هم استفاده کردیم که اجماع در مسئله عقلی و عقلائی جا ندارد قبول داریم اشکال واردی است، محقق نائینی فرموده بود و سیدنا الاستاد فرموده بود که اگر بناء بشود قبح عقاب بلا بیان مورد اجماع باشد اجماع در امر عقلی راه ندارد بسیار مطلب خوبی است اما در توضیح گفته می شود که این توافق آراء اجماع نیست بلکه یک اتفاق آراء است. اتفاق آراء است وانگهی اتفاق آراء اگر محقق بشود در امر عقلائی و در امر عقلی قطعا ایفاء نقش می کند. چون اتفاق آراء در امر عقلائی سیره درست می کند و در امر عقلی اتفاق کلّ عقلاء نسبت به یک امر عقلی آن امر عقلی را قطعی مسلّم ضروری درست می کند. ضروری بودن امر عقلی از توافق آراء کل به دست می آید و امر ضروری عقلی قطعاً از لحاظ فقه و شرع دارای اعتبار است. در نتیجه قبح عقاب بلا بیان و قواعد مسانخ آن مثلا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل قوی که یک قاعده عقلی است، و دفع ضرر مفسده خطیره یک قاعده عقلی است، و قاعده اختلال نظام اجتماعی یک قاعده قطعی عقلی است و قاعده قبح عقاب بلا- بیان یک قاعده عقلی ضروری است. این قواعد مورد توافق کلّ عقلای عالم است که از حکم عقلی

ضروری قطعی ناشی می شود. پس از که قبح عقاب بلا بیان مورد توافق عقلاء بود این توافق اجماع نیست ولی اتفاقی است بلا شبهه کارساز و تاثیرگذار. در نتیجه اجماعی که درباره اعتبار برائت مورد استناد قرار می گیرد بدانیم که اجماع قدماء است از اعتبار برخوردار است و اگر اشکالات محققانه پس از تطور را در نظر بگیریم در نهایت امر درباره برائت عقلی هم توجه کنیم می گوییم توافق کلّ تحت عنوان اجماع نیست تحت عنوان اتفاق آراء است و از اعتبار قطعی برخوردار است. بحث استناد به اجماع درباره اعتبار برائت کامل شد.

ص: ۱۳۲

نکته تکمیلی درباره استدلال به اجماع برای اثبات اصاله البرائه ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکته تکمیلی درباره استدلال به اجماع برای اثبات اصاله البرائه

در جهت رفع اشکالات مطالبی گفته شد و از جمله اشکالات یک اشکال دیگری است که باقی ماند و آن این است که گفته می شود که دعوای اجماع با مخالفت اخباریین قابل التزام نیست. برای اینکه اخباری ها در مورد شک در تکلیف قائل به احتیاط هستند. و مضافا بر اینکه قاعده حق الطاعه هم به سمت احتیاط هدایت می کند. بنابراین این اشکال و آن تایید حق الطاعه را جواب بگوییم تا استناد به اجماع درست بشود.

دو مسلک اصولی و اخباری

اما نسبت به مخالفت اخباری ها که قائل به احتیاط هستند در جواب گفته می شود که اولاً اخباری ها فی الجمله مخالف اند فقط در شبهه تحریمیه، در شبهات موضوعیه و شبهه وجوبیه مخالفت ندارد. پس اگر ادعای اجماع بشود و مخالفت اخباری ها در نظر گرفته شود نتیجه این می شود که اجماع فی الجمله محقق است. و ثانیاً اخباری ها همان طور که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند اخباری ها در کبرای مسئله مخالفت ندارند ما که بحث تحقیقی می کنیم کبروی بحث می کنیم بحث صغروی فقهی می شود. سیدنا الاستاد فرمودند که ثمره عملیه ندارد یعنی بحث فقهی اما درباره کبری فرمودند که مسلم است که اخباری ها می فرمایند اگر شک در تکلیف وجود داشته باشد و هیچ دلیل دیگری نداشته باشیم در این صورت اصل اباحه ظاهریه شرعیه است. با توجه به متانت کلام سیدنا الاستاد فرمایش ایشان این شد که ثمره عملیه در فقه ندارد چون آنها در مقام عمل می گویند به عنوان بحث صغروی که وجوب احتیاط دلیل دارد. و آنچه صاحب نظران به ما آموخته اند بحث اصولی بحث کبروی است و مطلب تمام. و ثالثاً ما با اخباری ها شیعه دوازده امام هستیم مسلک ما از نظر اعتقادات یکی است اما در بحث علمی دو مسلک و دو فرقه هستیم. فرقه اصولی ها و فرقه اخباری ها. اجمالاً می دانید آنها اجتهاد را قبول ندارند قائل به مرجعیت نیستند و قائل به استدلال در سطح شعار نیستند می گویند «پای استدلالیان چوبین بود، پای چوبین سخت بی تمکین بود». می گوید شما استدلال می کنید بروید به نصوص، متن اصلی شان حدائق است در تاریخ فقهاء که کلّاً احکام همه اش روایی است. و ما در جواب می گوییم که استدلالی که سرمایه اش قطعیات باشد و کتاب و سنت و اجماع باشد خیلی مستحکم است. اگر این استدلال جریان نداشته باشد و مثل آب جاری نباشد عصمت در فروع جدید به وجود نمی آید. پای استدلالیان مستحکم است، آب گر جاری شود مستعصم است. با این اختلاف و دو فرقه بودن مخالفت آنها مخالفت اجماع نیست. اجماع عند الاصولی کافی است. لذا در تتبع که مراجعه کنید مخالفت اخباری ها مخالفت بر اجماع به حساب نمی آید.

ص: ۱۳۳

نتیجه بحث

اما پس از ردّ این اشکال نکته تکمیلی: تا به حال اجماع را گفتیم و شرح دادیم اما به عنوان تایید که سند ارائه بدهیم بر ماست

که باید متنی را بیاوریم که سند مستندی باشد برای تحقق اجماع. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الاصل الاباحه فی جمیع الاشیاء فمن ادّعی التحریم فعلیه الدلاله و علیه اجماع الفرقه». (۱) شاهد معتبرتر از این نمی شود. فرمودند که اصل در اشیاء اباحه است اگر کسی حرمت ادعاء می کند باید دلیل اقامه کند، اگر دلیل اقامه نکند اصل اباحه ظاهریه است. بر این اصل اجماع فرقه محقق است.

سوال:

پاسخ: در کلام محقق حلی آمده بود و در کلام ابن ادریس آمده بود و از این قبیل مطالبی از قدماء داشتیم و اشاره شد در کلام شیخ صدوق آمده بود اینها را استناد کردیم و بناء این بود که بگویم که در کتاب ذریعه و نه عده مطلبی واضح تصریح نشده است. هرچند شیخ انصاری از کلام شیخ طوسی چیزی را در این جهت اعلام می فرماید ولی به متن که مراجعه کردیم متن واضح نبود. متن که واضح نباشد قابل استناد برای ما و سبک ما نیست. سبک ما یکی از نکته ها این است که اگر متن می آوریم کاملا ـ واضح باشد، اگر ابهام داشت یا واضح نبود قابل استناد نیست. در مورد حق الطاعه که موید است فقط اشاره کردم. پس از آنکه اشکال اصلی رفع شد حق الطاعه را در بحث احتیاط شرح کافی می دهیم که ان شاء الله برسیم به آن جا. اما علی الاجمال حق الطاعه جایی است که دلیلی بر رفع تکلیف نداشته باشیم. پس از که تکلیف مشکوک بود و دلیل در جهت رفع آن داشتیم طبیعتاً حق الطاعه اقتضائی ندارد به این اجمال بسنده می کنیم. شرح حق الطاعه که بسیار مطلب جدید و عالی و از ابتکارات سیدنا الشهید صدر است جای اصلی اش بحث احتیاط است. تا به اینجا استناد به اجماع برای اعتبار برائت درست و صحیح و مطابق واقع دیده شد و اشکالاتی که وجود داشت مرتفع شد نتیجتاً تا به حال می توانیم از ادله اربعه سه دلیل را برای اعتبار برائت اعلام بکنیم کتاب و سنت و اجماع، اما دلیل چهارم دلیل عقل.

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص۶۸.

سوال:

پاسخ: در اصطلاح مسامحه ای یعنی بدون اینکه با آن دقت اصولی نگاه بکنیم برائت با اصاله الاباحه یکی به حساب می آید و اگر هم دقت را در نظر بگیریم می گوییم اباحه ظاهریه شرعیه. که برائت در واقع از حیث عمل اباحه ظاهریه شرعیه است و اما آن فرقی که گفتم که اباحه به معنای خاص اخص از برائت آن اصطلاح دقیق اصولی بود.

اما دلیل عقلی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به عنوان دلیل چهارم می فرماید حکم عقل. سبک بحث ما این است که دلیل را شرح مختصر می دهیم بعد آراء را نقل می کنیم و بعد جمع بندی و تحقیق.

نکات مقدماتی

اما توضیح و شرح استدلال به حکم عقل: در این باره از باب اینکه بحث برای ما روشن بشود به عنوان بحث مقدماتی چند نکته را در نظر بگیریم: نکته اول منظور از بحث عقل در برائت کدام حکم عقل است؟ حکم عقل به طور کل دو قسم است که هر دو قسمش دو اسم دارد: ۱. عقل نظری، ۲. عقل کلامی. و اسم دوم عقل نظری عقل فلسفی است و عقل عملی عقل کلامی است. و سرمایه و جانمایه عقل فلسفی برهان است و براهین عقلی که همه شان منتهی می شود به علیت و تناقض و مبدأ انسجام به تعبیر شهید صدر. و عقل عملی جان مایه اش یک نکته است و آن تحسین و تقبیح قطعی ضروری. آن دلیل عقلی که در اصول کاربرد دارد همین قسم دوم است که عقل عملی یا عقل کلامی. و این نکته را گفته بودم که عقل کلامی در اصول به عنوان یک حکم کلامی نیست بلکه به این عنوان است که شرع اصول و فقه این گونه عقل ضروری را حجت می داند. از باب حجیت است. چون بحث اصول بحث حجیت است نه اینکه بگوید که ما اینجا تسلیم کلام شدیم، نخیر، می گوید این نکته عقل ضروری عملی حجیت دارد. در مورد عقلی که در اصول بکار می رود یعنی همین عقل ضروری لذا اجتناب می شود از ظنون، ظنون حکم عقل ظنی است در اصول اعتبار ندارد. بعد از تطور حکم عقل ظنی بطاً و قطعا از اعتبار ساقط است. اماره ای که در واقع مفید ظن است دیگر ظن نیست اماره دلیل قطعی است اعتبارش قطعی است مفادش را کار نداریم که قبل از تطور گفته می شد.

امور قبل از تطور و بعد از تطور

چیزی که بعد از تطور و قبل از تطور فرق کرده است سه چیز است: اولش اجماع است، دومش هم بحث حجیت ظن و اقسام ظن ظن مطلق و ظن خاص اینها همه اصطلاحات قبل از تطور بود. سومی جابریت شهرت بود. قبل از تطور تقریبا بلا خلاف شهرت جابر بود بعد از تطور آمد شیخ انصاری گفت «و من جمله الظنون التی توهم حجیته الشهره». پس آن حکم عقلی که اعتبار قطعی دارد حکم عقلی قطعی ضروری کلامی است. در اصول حکم عقل نیست از باب عقل کلامی بلکه اصول این گونه حکم عقل را حجت می داند. نکته دوم حکم عقل اختصاص دارد به برائت عقلیه، به برائت شرعیه کار ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان دلیل اعتبار است برای برائت عقلیه و به برائت شرعیه ربطی ندارد. ممکن است موید بشود ولی برائت شرعیه را بما هی برائت شرعیه قبح عقاب بلا بیان ثابت نمی کند. پس نقش تاییدش را دارد اما نقش دلیل درباره برائت شرعیه ندارد.

فرق برائت عقلیه و شرعیه

نکته سوم فرق بین برائت شرعیه و برائت عقلیه. این دو تا برائت سه تا فرق دارد: فرق اول از لحاظ مدرک اعتبار، مدرک اعتبار برائت شرعیه حدیث رفع است، مدرک اعتبار برائت عقلیه قاعده قبح عقاب بلا بیان است. ۲. از حیث اثر و ثمر، مفاد برائت شرعیه حکم ظاهری است و مفاد برائت عقلیه درک وظیفه فعلی است حکم نیست. لذا گفته می شود که برائت شرعیه صدور حکم می کند در مرحله ظاهر است برائت عقلیه درک وظیفه است گاهی وظیفه تسامحاً حکم هم گفته می شود اصطلاح دقیقش وظیفه است. فرق سوم این است که برائت شرعیه با احتیاط تعارض می کند یعنی دلیل «رفع عن امتی» با دلیل «احتط فی دینک» تعارض می کند. اما برائت عقلیه با احتیاط نمی تواند معارضه کند. چون موضوع برائت عقلیه عدم بیان است و دلیل احتیاط بیان است. دیگر تا دلیل احتیاط بیاید قاعده قبح عقاب بلا بیان محل را ترک می کند. این سه نکته مقدماتی، بعد از این سه نکته وارد بحث اصلی می شویم که قاعده قبح بلا بیان اعتبارش تا کجاست و دلالتش تا چه حد است ان شاء الله برای جلسه آینده.

ص: ۱۳۶

تحقیق در مورد استدلال به حکم عقل بر برائت ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در مورد استدلال به حکم عقل بر برائت

فرق های برائت شرعیه و عقلیه

در ورودی بحث گفتیم که برائت شرعیه با برائت عقلیه فرق هایی دارد. فرق اول از حیث مدرک بود مدرک شرعیه حدیث رفع و مدرک عقلیه قاعده قبح عقاب بلا بیان. فرق دوم قابلیت تعارض و عدم قابلیت تعارض، فرق سوم مفاد و نتیجه برائت شرعیه حکم ظاهری است و مفاد برائت عقلیه درک وظیفه است نه حکم ظاهری. فرق چهارم برائت شرعیه در شبهات بدویه موضوعیه قبل از فحص جاری است و برائت عقلیه اطلاقاً بدویه باشد یا شبهه علم اجمالی، موضوعیه باشد یا حکمیه قبل از فحص جاری نیست. چون که حکم عقل قطعی آنگاه الزام آور است که احتمال خلاف منتفی باشد. پس در شبهه بدویه احتمال وجود دارد تا فحص انجام نگیرد زمینه برای عدم البیان محقق نمی شود. ۵. برائت شرعی جایی جاری می شود که امکان جعل حکم وجود داشته باشد. برای اینکه هر کجا که وضع ممکن است رفع آن هم ممکن است و هر کجا وضع حکم ممکن نبود رفع آن که مفاد برائت شرعیه است ممکن نخواهد بود. برای اینکه بین وضع و رفع از تقابل عدم و ملکه است. وضع حکم که ممکن بود رفعش ممکن است و وضع اگر ممکن نبود رفعش هم ممکن نیست. اما در برائت عقلیه هرچند وضع ممکن نباشد ولیکن پس از فحص بیانی وجود نداشته باشد زمینه برای برائت عقلی وجود دارد.

نسبت منطقی بین برائت شرعیه و برائت عقلیه

ص: ۱۳۷

آیا برائت شرعیه با برائت عقلیه تباین دارد، اعم و اخص مطلق است یا اعم و اخص من وجه؟ با توجه به پنج تا فرقی که بین برائت شرعیه و برائت عقلیه گفته شد به این نتیجه رسیدیم که نسبت منطقی بین برائت شرعیه و برائت عقلیه اعم و اخص من وجه است از حیث مورد. ماده اجتماع این است که حکمی است شرعا قابل جعل ولی مشکوک و بیان هم نداریم فحص هم انجام گرفته، اینجا هم برائت شرعیه جاری است «رفع ما لا یعلمون» و هم برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان مثل شک در وجوب استعاذه در ابتدای نماز. و اما ماده افتراق از سوی برائت عقلیه جایی است که حکم از سوی شرع قابل جعل نباشد، مثل وجوب قصد قربت در نماز. خوانده بودید که وجوب قصد قربت در نماز به توسط امر به نماز ممکن نیست. چرا؟ برای اینکه قصد قربت بعد از امر به صلاه می آید و جعل حکم باید نسبت به شئ ای یا جزئی قبل از امر باشد. بنابراین اگر بگوییم قصد قربت به وسیله امر به صلاه حکمش اعلام می شود مستلزم خلاف واقع است. قصد قربت که قرار نبوده، چیزی که نبوده است را می طلبید. بنابراین وجوب قصد قربت از سوی شرع قابل جعل نیست الان شک می کنیم آیا این قصد قربت وجود دارد یا ندارد، نمی دانیم، بگویید «رفع ما لا ـ یعلمون»، نمی شود چون قابل جعل نیست تا قابل رفع باشد، رفع جایی است که وضع با جعل امکان داشته باشد. در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان یعنی برائت عقلیه جاری می کنیم اگر اطلاق نبود. که اگر اطلاق باشد در اصول می گویید اینجا اطلاق مقامی است، نامی از برائت نمی برید؟ برای اینکه اطلاق مقدم بر اصل است. اما اطلاق نبود

یـا قائـل به اطلاـق مقـامی نبودیم می گوییم اصـل برائت است و برائت عقلی جـاری می شود. امـا مـاده افتراق از جـانب برائت شرعیه که برائت شـرعیه جـاری شود و برائت عقلی جـاری نشود. شـبهه اطراف علم اجمالی، در شـبهه اطراف علم اجمالی بیان است بیان اجمال دارد عـدم البیان در کار نیست پس قاعـده قبـح عقاب بلا بیان جاری نمی شود اما مورد و مصداق از مصادیق اطراف شـبهه علم اجمالی مورد لا یعلمون است. حدیث رفع شامل می شود. این نسبت منطقی بین برائت عقلی و برائت شرعی. اشـاره کنم یـک اشـکالی که در بین افاضـل در بحث هایشـان مطرح می شود حل کردیم و آن اشـکال این است که گفته می شود برای برائت عقلی و شـرعی یـک فرق قائلیـد می گوییـد برائت شـرعی مـدرک اعتبـارش حـدیث رفع است و برائت عقلی مدرک اعتبارش قاعده قبح عقاب بلا بیان، این یک مطلبی است در سطح لفظ اما در عمل هر جا «لا یعلمون» می بینیم بلا بیان است و هر جا بلا بیان می بینیم «لا یعلمون» است. فرق نمی کند. جوابش را دادیم که نسبت اعم و اخص من وجه که گفته شد کامل شد.

ص: ۱۳۸

روش استفاده از حکم عقل

در مورد حکم عقل نسبت به اعتبار برائت سه نحوه از استدلال به حکم عقل قابل ذکر است. نحوه اول که در ضمن بیان مفصل محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه آمده این است که حکم عقل در مورد اعتبار برائت استلزام عسر و حرج است. یعنی اگر بگوییم هر کجا شک در تکلیف داشتیم باید انجام بدهیم مستلزم عسر می شود. موارد زیادی لا تعدّ و لا تحصی وجود دارد که شک برای مکلف به وجود می آید. همه این موارد اگر بگوییم به شک اعتناء کنیم برائت را کنار بگذاریم مستلزم عسر و حرج می شود. و عسر و حرج به حکم عقل از سوی مولی قطعا درست نیست. که در مولای عرفی می گوییم که کار مستلزم عسر صدورش از مولی عرفی قبیح است عقلا، می شود از باب تقبیح عقلی. (1) این توجیه اولی است که برای استدلال به حکم عقل گفته می شود. نحوه دوم از استدلال به حکم عقل، سید ابوالمکارم در کتاب غنیه یادآور شده است و پس از آن عده از متاخرین آن رأی و نظر را پذیرفته اند و شیخ انصاری قدس الله انفسهم الزاکیات آن توجیه را نقل می کند و خلاصه توجیه مورد نظر از این قرار است که فرموده اند اگر در موارد برائت قائل به عدم مسئولیت و عدم تکلیف و برائت ذمه نشویم تکلیف ما لا یطاق صورت می گیرد، تکلیف مشکوک اگر مورد طلب بگیرد تکلیف ما لا یطاق است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقصود سید از تکلیف ما لا ـ یطاق این باشد که امتثال ما لا یطاق است، چون که امتثال نیاز به تعیین دارد و موارد شک در تکلیف که تعیین ندارد در عین حال اگر به عنوان تکلیف از سوی مولی مورد طلب قرار بگیرد تکلیف ما لا ـ یطاق است و الا انجام دادن خود تکلیف مشکوک که ما لا یطاق نیست. ما با یک نگاه کوتاه نسبت به این دو توجیه با نظر مثبت اعلام می کنیم این دو تا شیوه از حکم عقل می تواند در جهت استحکام حکم عقل به برائت تایید و کمک کند. و بیشتر از آن به این دو مورد کاری نداشته باشیم. برای اینکه مورد سوم بسیار از برجستگی و اتقان سومی برخوردار است.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۴۴۵.

توجیه سوم: این توجیه عبارت است از همین استدلالی که صاحب نظران درباره استدلال به حکم عقل اعلام کرده اند و آن وجه را یا آن اتجاه را به عنوان قاعده عقلیه قبح عقاب بلا بیان نامگذاری کرده اند. این اصلی ترین شیوه استدلال به حکم عقل است. شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد و سایر اعاظم و صاحب نظران قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: این قاعده یک قاعده عقلیه کلامی است که هیچ اشکالی و نقصی ندارد. از قطعیات است. و از ضروریات عقلی است. منتها اشکال صغروی مطلب جدایی است که کسی اشکال بکند در این مورد یک روایت مثلا ضعیفی وجود دارد ممکن است بیان به حساب بیاید. یا الان فحص کامل نشده است ممکن است بیانی در کار باشد. اینها اشکال صغروی است. می گوییم کبرای مسئله این است که اگر فحص کامل شد و احتمال عقلائی در مورد وجود بیان منتفی شد در این وضعیت عدم البیان که محقق بشود اگر از سوی مولی تکلیفی در این حالت صادر بشود مثلا شبهه تحریمیه باشد و تکلیف را انجام نداده مکلف، در این حال اگر مولی عقابی داشته باشد این عقاب عقاب بلا بیان است و از سوی مولای عرفی قبیح است و ناروا، و از سوی مولای شرعی قطعا براساس حکمت و عدل درست نیست. در صحت قاعده قبح عقاب بلا بیان هیچ اشکال و اختلافی وجود ندارد و از ضرورات عقلی است یک حکم عقلی عملی ضروری کلامی است که کوچک ترین اشکال و شبهه در کار نیست. اما اشکالی که مطرح است که شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات این اشکال را مطرح می کنند از این قرار است: گفته می شود که این قاعده معارض دارد با یک قاعده عقلیه کلامیه دیگر در تعارض است. و آن قاعده دیگر عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. با این خصوصیات که محتمل باشد به احتمال عقلائی، ضرر هم ضرری باشد قابل توجه خاصه ضرر اخروی. و پس از این دو خصوصیت ضرر قابل توجه و احتمال هم احتمال عقلائی نه احتمال عقلی در این صورت حکم عقلی قطعی کلامی این است که این ضرر محتمل را باید دفع کرد. در مثال اگر یک شبهه ای است شبهه تحریمیه، شک داریم در غصبیت یک مال. شبهه می شود شبهه تحریمیه. احتمال وجود دارد که غصبی در کار باشد احتمال هم احتمال عقلائی و ارتکاب غصب هم حرام و محرّم است و ضرر قابل توجه اخروی دارد در این صورت قاعده الزاماً حکم می کند که باید اجتناب کرد. باید مرتکب نشد که نتیجتاً یعنی احتیاط و دفع ضرر بشود. این دفع ضرر در نقطه مقابل قبح عقاب بلا بیان است. می گویید بلا بیان عقاب قبح دارد در مقابل می گوییم دفع ضرر الزامی است، واجب است وجوب هم وجوب عقلی یعنی الزام. طبیعتا حکم عقل قطعیتش جایی احراز می شود که بلا معارض باشد وقتی که در حکم عقل تعارض به وجود آمد از ابتداء حکم عقلی نیست. فرق است بین تعارض و تساقط و عدم تحقق. در نصوص شرعی ادله شرعیه دو دلیل که تعارض می کنند ممکن است دو تا دلیل کامل باشد بعد به مانع برخورند تساقط بکنند اما در حکم عقل پس از که معارض داشت تا معارض به میدان بیاید حکم عقلی که می خواستیم اعلام بکنیم دیگر حکم عقل نیست از اساس. رد این اشکال و تحقیق بحث ان شاء الله جلسه فردا.

دلالت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر اصاله البرائه ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر اصاله البرائه

پس که گفته شد این قاعده از قواعد قطعی ضروری عملی است و به تعبیری هم از مستقلات عقلیه جای اشکال در اصل این قاعده وجود ندارد. اما اشکال تمام آن بر این است که این قاعده معارض است با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

تعارض قاعده قبح با وجوب دفع ضرر

در مورد شک در تکلیف که مکلف دلیل معتبر نداشته باشد و احتمال عقلائی یا اطمینان حتی به وجوب تکلیف اجمالاً داشته باشد در این مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان اقتضاء می دارد که اصل برائت است و مسئولیتی نیست اگر در این وضعیت مکلف معاقب بشود این عقاب درست نخواهد بود به حکم عقل عقاب بلا بیان قبیح است و برای مولای شرعی محال است. در طرف مقابل شک در تکلیف داریم یعنی شک در حرمت شیئ ای و کار حرام ضررآور است مضرّ است. ضرر دنیوی و اخروی دارد. ضرری بودن کار حرام از قطعیات است تعبداً و علمیاً، از حیث تعبد که اعتقادات ما به اعلام می کند که احکام تابع مصالح و مفاسد است. چیزی که حرام است مفسده دارد. از لحاظ علمی و واقعی و تحقیق میدانی هم مطلب ثابت شده است که هر چیزی که از سوی شرع برای انسان واجب شده است مفید است و نافع. و هر چیزی که حرام است از سوی شرع ثابت شده است که آن کار حرام مضر است و مفسده دارد. حتی در سطح جسمی که اصطلاح بعضی از فقهای اساتذه ما در نجف این بود که اگر کسی مستحبات و مکروهات اکل و شرب را رعایت کند بیمار نمی شود. این مطلب مسلم است که حرام ضرر دارد. براساس این امر مسلم که هر کجا احتمال حرام وجود داشته باشد احتمال ضرر هم هست. بنابراین در شبهه تحریمیه که احتمال حرمت وجود دارد این احتمال حرمت مساوی است با احتمال ضرر. این زمینه که آماده شد زمینه ای است برای اجرای قاعده عقلی قطعی و آن قاعده عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. در نتیجه در مورد شک در تکلیف شبهه تحریمیه قاعده قبح عقاب بلا بیان تعارض دارد با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

ص: ۱۴۱

آراء صاحب نظران در تعارض

در مقام جواب این تعارض صاحب نظران توجیهاتی دارند که از این قرار است: رأی اول در مورد حل تعارض شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل با قاعده قبح عقاب بلابیان تعارض ندارد. اولاً موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم البیان است. این عدم البیان وقتی صدمه می بیند که بیانی وارد شود و قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان نیست بلکه یک قاعده مستقلی است در شبهات موضوعیه وتحریمیه. بیان نیست تا موضوع قاعده بلا بیان را صدمه بزند. ثانیاً قاعده قبح عقاب بلا بیان ورود دارد یعنی وارد است بر قاعده دفع ضرر. به این معنا که در دفع ضرر احتمال ضرر نکته اصلی است و قبح عقاب بلا بیان آن احتمال را برمی دارد. با توجه به این دو تا جواب قاعده دفع ضرر با قاعده قبح عقاب بلا

بیـان تعارض نمی کنـد. اما رأی دوم رأی محقق خراسانی: محقق خراسانی فقط ورود قاعـده عقاب بلا بیان را مورد توجه قرار داده است. و درباره تاثیر قاعده دفع ضـرر تعرضی به عمل نیامده. می فرماید: قاعده دفع ضرر به طور طبیعی جایی واجب است که احتمال ضـرر یک احتمال عقلائی باشـد. با توهم یا با احتمال عقلی که ترتیب اثر داده نمی شود. در مورد شک در تکلیف که فحص به عمـل آمـده باشـد و بیـان اولی که در کار نیست و فحص و تحقیق هم به نتیجه نرسـید دلیلی را به دست نیاورد تا حکم را روشن کند در این فرض که مکلف در یک حالت حیرت و سردرگمی به اصطلاح قرار دارد قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید اصل برائت ذمه است و عقاب در این وضـعیت ممکن نیست. با این شرحی که داده شد احتمال عقلائی درباره وجود ضرر در کار نیست. قبح عقاب احتمال ضرر را از بین می برد. در یک جمله موضوع قاعده دفع ضرر وجود احتمال ضرر است. و قاعده قبح عقاب آن احتمال ضرر را رفع می کند و عنوان ورود دارد رافع موضوع قاعده دفع ضرر می شود. تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که تعارض در کار نیست هرچند تعارض ابتدائی دیده می شود ولی پس از نسبت سنجی می بینیم که قاعده قبح عقـاب ورود دارد موضـوع قاعـده دفع ضـرر را بر می دارد. رأی و نظر سوم دربـاره رفع تعـارض محقق نـائینی قـدس الله نفسـه الزکیه می فرماید: اما اسـتدلال به حکم عقل که عبارت است از استناد به قاعده قبح عقاب بلا بیان این استدلال مشروط به یک شرطی است. اگر آن پیش شـرطش محقـق نشـود جـایی برای اسـتناد به این قاعـده وجود نـدارد و آن شـرط این است که دلیل اعتبار احتیاط کامل نباشـد. اگر دلیلی وجوب احتیاط به میـدان آمـد از قاعـده قبـح عقاب بلا بیان خبری نیست. بعـد از این در انتهای بحث اعلام می کنـد که قاعـده قبـح عقاب بلا بیان یک قاعده مسـلم و بلا اشـکال است اگر دلیل وجوب احتیاط کامل نباشد. (۱) پس ما از بیان ایشان دو نکته را اسـتفاده کردیم یک نکته تحقیقی و یک دغـدغه خاطر. نکته تحقیقی این است که اسـتحکام قاعـده و دلالت قاعـده امر مسـلمی است. اما دغـدغه دلیل وجوب احتیاط است که تا ان شاء الله ادله احتیاط را بحث کنیم و ببینیم به کجا منتهی می شود. محقق نائینی به اشـکالی که عنوان شـده بود اشاره می کنـد می فرمایـد: اما قاعده وجوب دفع ضـرر محتمل نمی توانـد با قاعـده قبح عقاب تعارض کند. می فرماید: اگر منظور از عقاب یعنی ضـرر ضـرر اخروی باشـد درست است عقل حکم می کند که الزاما باید دفع ضـرر کرد، کبرای قضـیه درست است. اما ضرر اخروی که احتمالش وجود داشـته باشد این احتمال ضـرر متفرع بر تنجز حکم واقعی است. یک حکم واقعی منجزی باشد وانگهی اگر مخالفت کنیم قطعا ضرر اخروی احتمـالش هست و دفع ضـرر اخروی هم واجب است. امـا اگر تکلیف یـا حکم واقعی منجز نباشـد شک در حکم واقعی داشـته باشـیم در این وضـعیت احتمال ضـرر آن احتمالی نیست که دفعش واجب باشـد. و در این وضـعیتی که شک در حکم واقعی داریم قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید الان در ظرف شک بیان نیست عقاب اگر در این وضـعیت وجود داشـته باشـد عقـاب بلاـ بیـان است. بنـابراین قاعـده قبـح عقـاب بلاـ بیـان تنجّز حکـم واقعی را برمی دارد از اساس، می گویـد در این وضـعیت شک و عـدم وجود بیان حکم واقعی منجّز نداریم. پس عقبه قاعده دفع ضـرر توسط قاعده قبح عقاب از بین برداشـته می شود. و می فرمایـد: امـا اگر ضـرر دنیوی باشـد که مطلب قابـل التزام نیست. برای اینکه ضـرر دنیوی را عقلاء گاهی عمـداً مرتکب می شوند شاهد این مدعا قاعده اقدام علی الضـرر است. عقلاء به عامل و موجبی که تشـخیص بدهند می آیند ضرر را قبول می کننـد، قبول کردن ضـرر یـک امر غیر عقلاـئی نیست و در نتیجه دفع ضـرر محتمـل دنیوی از اساس واجب نیست. اما رأی چهارم درباره دفع تعارض سـیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شـرح می دهد می فرماید: در مورد تعارض اولا یک نکته مقـدماتی را به ذهن تان بسـپارید که تعارض کجا صورت می گیرد. بایـد توجه کرد که تعارض در واقع بین دو دلیل ظنی ممکن است و یا یک ظنی و قطعی تعارض ابتـدائی ممکن است و یا دو دلیلی که یکی سـند قطعی و دلالت مشـکل دارد و یا بر عکس، اما اگر دو دلیل هر دو قطعی بود. در قطع گفتیم که دو قطع در برابر هم امکان نـدارد و موجب تناقض می

شود. قطع داریم همین الان به وجوب این شیئ و قطع داریم همین الان به عدم این شئ، امکان ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان یک قاعده قطعی عقلی است. در مقابل قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در جای خودش در صورت وجود شرائطش یک قاعده قطعی ضروری است. این دو تا قاعده با هم تعارض نمی کنند که تعارض اش از باب دو قطع و دو علم می شود. (۲) که شرح آن ان شاء الله فردا.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۵.
۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۲۷.

استدلال به حکم عقل برای اثبات اصاله البرائه ۹۵/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به حکم عقل برای اثبات اصاله البرائه

گفته شد که اصل قاعده عقلی که عبارت است از قاعده قبح عقاب بلا بیان شک و شبهه ای درباره اش وجود ندارد اما اولا باید شروط این قاعده احراز بشود یعنی فحص به عمل بیاید تا علم حاصل بشود یا اطمینان که بیانی واصل نشده است. تا درباره بیان فحصی به عمل نیامده است فقط با شک در تکلیف نمی شود قاعده قبح عقاب بلا بیان را مستمسک قرار داد. اما پس از که بیان در دسترس نبود و فحص در حد متعارف فحص اجتهادی انجام گرفت آنگاه قاعده قبح عقاب بدون هیچ تردید یک قاعده عقلی ضروری است اختلاف و اشکال در آن وادی راه ندارد. و صاحب نظران پس از تعرض این قاعده بحث از مانع به میان آورده اند که عبارت است از تعارض این قاعده با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. در این رابطه آراء صاحب نظران شیخ انصاری، محقق خراسانی و محقق نائینی گفته شد.

نظر سید الخوئی در تعارض دو قاعده

رسیدیم به رأی سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: تعارض در کار نیست اولاً شرحی دادند که تعارض کجا زمینه دارد. اگر دو قطع یا مثل دو علم درست در آن واحد از یک فرد به وجود بیاید از محالات اولیه است و جمع بین نقیضین است بلا ـ شبهه و لا ـ ریب. فردی در همین آن علم دارد که زید عادل است در همین آن همان فرد علم دارد زید فاسق است، علم اولی اش محفوظ است، جمع بین نقیضین است امکان ندارد محال بودنش از اولیات است. بعد از این مقدمه می فرماید: وجوبی که در قاعده وجوب دفع ضرر اعلام شده است وجوب ارشادی است. برای اینکه این وجوب وجوب نفسی که قطعاً نیست که خود دفع ضرر نفساً مثل صلاه و صوم وجوب نفسی داشته باشد یک عبادت باشد چنین چیزی نیست. و وجوب غیری هم قطعا نمی تواند باشد. برای اینکه وجوب غیری مثل وجوب مقدمه ای که مترشّح است از وجوب ذی المقدمه. در این قاعده چنین چیزی نیست، وجوب ترشّحی قطعا در کار نیست. بنابراین باید ببینیم که وجوب قاعده دفع ضرر وجوب طریقی است یا وجوب ارشادی. در بحث های قبلی اشاره شد که منظور از وجوب طریقی الزامی است برای تحفّظ از واقع نا معین. مثل وجوب احتیاط، که نمی دانیم قبله جهتش در واقع کدام طرف و کدام سمت است. احتیاط را واجب اعلام می کنیم این وجوب طریقی است تا واقع قبله احراز بشود در ضمن انجام محتملات. و اما وجوب ارشادی که دو قسم بود قسم اولش اینجا مراد است ارشاد به سوی حکم عقل. در اینجا که منظور از وجوب دفع ضرر وجوب ارشادی است که ما را ارشاد می کند به حکم عقل جهت تحصیل مومّن از عقاب. عقل قطعاً حکم می کند که از عقاب تأمین حاصل کنید و مومّن به دست بیاورید. این وجوب ارشاد است به سوی این حکم عقل. در اینجا وجوب طریقی هم محتمل نیست.

ص: ۱۴۳

فرق وجوب طریقی و ارشادی

توجه کنید فرق بین وجوب طریقی و وجوب ارشادی در مورد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اشاره می شود. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین وجوب ارشادی و وجوب طریقی این است که وجوب طریقی منشأ برای احتمال عقوبت می شود و وجوب ارشادی ناشی از احتمال عقوبت است. مثلاً یک وجوب طریقی ثابت شد، واجب است این طریق، پس از که این وجوب طریقی ثابت شد بگوید که شما از اعلم و اورع تقلید کنید. باید احتیاط کنید تا اعلم و اورع را ثابت کنید. این وجوب که اعلام شد از این وجوب یک احتمال عقوبت به وجود می آید یعنی این وجوب منشأ می شود که اگر این کار را انجام ندهید و این طریق را طی نکنید احتمال عقوبت در کار است. و اما وجوب ارشادی یک احتمال عقوبت قبلاً هست به هر دلیلی احتمال عقلائی است در این صورت عقل حکم می کند به دفع آن احتمال عقوبت که می شود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. (۱) پس از که سیدنا الاستاد فرمود وجوب از سنخ وجوب ارشادی است، احتمال وجوب طریقی هم در کار است. برای اینکه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از ادله احتیاط است و احتیاط وجوب طریقی داشت. اما حل آن: رأی و نظر سیدنا الاستاد درست است از یک جهت، وجوب دفع ضرر با قاعده قبح عقاب از جهت احتمال عقاب فرق می کند. که در قاعده دفع ضرر وجوب ناشی از احتمال عقوبت است و در قاعده قبح عقاب بلا- بیان احتمال عقاب وجود ندارد و در احتیاط وجوب یا در وجوب طریقی احتمال عقاب در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمال عقاب ناشی می شود، وجوب منشأ است. از این جهت درست است. اما کلام ایشان نسبت به احتمال عقاب که در وجوب طریقی ناشی است و در وجوب ارشادی منشأ است. بنابراین احتمال عقاب در وجوب طریقی منشأ است و در وجوب ارشادی ناشی است. از این جهت درست است. و اما از جهت اینکه وجوب طریقی که ملاکش تحفّظ بر واقع بود از این جهت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل هم هدفش تحفّظ بر واقع است. پس ملاک وجوب طریقی را هم دارد. آنچه که کار ما را آسان می کند این است که چه وجوب قاعده دفع طریقی باشد و چه اینکه ارشادی باشد در هر دو صورت با قاعده قبح عقاب بلا بیان تعارض ندارد.

ص: ۱۴۴

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۲۷.

مقایسه نظر سید الخوئی با صاحب نظران

فرق رأی سیدنا الاستاد با صاحب نظران دیگر اصول: از شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی این گونه استفاده کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل ورود دارد وارد است موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی دارد. چون موضوع قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمال عقاب بود. قبح عقاب بلا بیان آن احتمال را برمی دارد و ورود دارد. این رأی آن اعاظم بود.

نتیجه موارد دو قاعده فرق دارد

اما سیدنا الاستاد می فرماید اصلا این دو تا قاعده از دو وادی جداست. ارتباطی ندارد تا یکی بر دیگری وارد به حساب بیاید. در جمله کوتاه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل جایی است که احتمال ضرر که وجود دارد جایی است که تکلیف واصل شده باشد. یعنی وجوب دفع بعد از وصول است. و قاعده قبح عقاب قبل از وصول است یا به عبارت دیگر در فرض عدم وصول است. دو وادی است. زمینه وجوب دفع ضرر محتمل در صورتی است که وصول شده باشد و زمینه قاعده قبح عقاب بلا بیان عبارت است از عدم وصول تکلیف. دو وضعیت جدا از هم است ارتباط ندارد تا ما بگوییم تعارض ابتدائی صورت می گیرد آن گاه نسبت سنجی بکنیم بگوییم قاعده قبح عقاب وارد است.

تطبیق مسئله

می فرمایند: در شبهه مقرون به علم اجمالی تکلیف واصل داریم علم به وصول تکلیف است. و در شبهه حکمیه قبل از فحص علم یا اطمینان داریم به حرمت شئ ای مثلا- شبهه حکمیه تحریمیه. در این صورت علم به وصول داریم. در اینجا و در این وضعیت جایی برای قاعده قبح عقاب بلا- بیان آماده نیست. اینجا جا و مورد معیّن است برای قاعده دفع ضرر محتمل. که تکلیف واصل است.

ص: ۱۴۵

سوال:

پاسخ: گفتیم تطبیق مسئله از این قرار است که در مورد شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهه حکمیه تحریمیه قبل از فحص علم داریم تکلیف وجود دارد منتها اجمال دارد. اطمینان داریم در این شبهه تحریمیه تکلیف وجود دارد اما در وضعیت تردید است پس در این دو مورد وصول تکلیف است. بر فرض وصول تکلیف قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است. اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جا ندارد، بیان است وصول بیان است. اما در شبهه بدویه و شبهه تحریمیه بعد از فحص و عدم دسترسی به بیان فحص کردیم دیدیم بیانی نیست. در این صورت زمینه برای قبح عقاب بلا۔ بیان فراهم است و جایی برای وجوب دفع ضرر محتمل آماده نیست. چون که بیانی وجود ندارد تکلیف وصول نشده. بدون وصول تکلیف عقاب قبیح است به ضرورت عقل. پس از اینکه دو مورد شرح داده شد و بیان ایشان را فهمیدیم این نتیجه اعلام شد که این دو تا قاعده از حیث مورد جدا هستند ربطی با هم ندارند.

نکته تکمیلی

نکته تکمیلی: در تکمیل بحث سیدنا الاستاد می فرمایند که از تعارض بیاییم بیرون خود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را مورد بررسی قرار بدهیم. احتمال ضرر به طور طبیعی دو قسم است: ۱. احتمال ضرر اخروی، اگر منظور از این ضرر ضرر اخروی باشد جایی برای دفع ضرر وجود دارد اما در آن موردی که تکلیف وصول داشته باشد نه در مورد قاعده قبح عقاب که بیان وصول نشده است. و اما اگر ضرر دنیوی باشد اصلا وجوب دفع ضرر نداریم از اساس. برای اینکه ضرر دنیوی از حیث صغری که ببینیم گاهی ضرر دنیوی بر کار و فعل حرام اصلا مترتب نیست به وجود نمی آید. مثلا شبهه تحریمیه است قاعده احتمال ضرر می گوید این کار حرام ممکن است در واقع انجام بشود و ضرر دارد. می گوییم ضرر اخروی که گفتیم و تمام شد. اما ضرر دنیوی از حیث صغری همیشه کار حرام مستلزم ضرر دنیوی نیست. می فرماید مال غصبی را می گیرد استفاده می کند ضرر دنیوی نیست. البته گاهی کار حرام ضرر دنیوی هم دارد مثلا شئ نجسی و میکروبی و سمی را بخورد حرام است و ضرر هم دارد. ولی ضرر دنیوی الزاما مترتب بر فعل حرام نیست. اما از حیث کبری می فرماید این مطلب به عنوان یک امر کلی مورد حکم عقل نیست که بگوییم هر چیزی که ضرر دنیوی داشت باید اجتناب بشود. قاعده اقدام بر ضرر این است که مالک خودش هر دلیلی که دارد اقدام بر ضرر می کند و محکوم نیست، و گاهی هم ضرری را متحمل می شود یک غرض عقلائی دارد یک مالی را به قیمت گزافی می خرد ضرر است ولی به آن مال یک علاقه خاصی دارد می گوید این کتاب به چند برابر قیمتی که خریدم کتابی است که پدرم به این کتاب من را درس می داد برای من ارزش دارد. لذا می شود ضرر با غرض عقلائی ضرر دنیوی توجیه می شود. می فرماید اگر ضرر دنیوی غرض عقلائی نداشته باشد تحت عنوان معاملات سفهیه قرار می گیرد. عقلاء آن معاملات را ترتیب اثر نمی دهند مثبت تلقی نمی کنند. پس معلوم شد که ضرر نه ضرر صغروی دنیوی وجوب دفع دارد و نه ضرر کلی یا کبرای ضرر دنیوی از لحاظ عقلی وجوب دفع ندارد. می فرماید: اگر منظور از ضرر مفسده باشد مفسده که براساس قواعد عدلیه هر کار حرام مفسده دارد صغرای قضیه درست است اما کبرای قضیه مورد توافق نیست. اگر در مورد شبهه بدویه موضوعیه احتمال مفسده وجود داشته باشد اخباری ها و اصولی ها متفق القول اعلام می کنند که اجتناب واجب نیست. پس مفسده کبرویا از لحاظ عقلی وجوب دفع ندارد. در نتیجه تعارض در یک صورت تصور می شود که ضرر اخروی باشد وانگهی ضرر که اخروی باشد وادی قاعده وجوب دفع با قاعده قبح عقاب جدا از هم اند هیچ

ارتباطی ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان بدون هیچ شکی کارایی دارد اما به شرط اینکه شروط خود قاعده محقق باشد که در ابتدای بحث اشاره شد. در نتیجه این قاعده قاعده ای است که مستند برائت عقلیه می شود اما در بحث احتیاط برسیم به شرط اینکه وجوب احتیاط از سوی شرع ثابت نشود. فرض ما فعلا این است که وجوب احتیاط در شبهات نداشته باشیم.

ص: ۱۴۶

از جمله ادله برائت استصحاب است

یک نکته تکمیلی: محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات در پایان بحث از ادله برائت که گفته شد ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل دلالت دارند بر اعتبار برائت که شرحش را دادیم و دلالت ها هم کامل شد. به این نکته اشاره می کنند که از جمله ادله برائت استصحاب است. شرح دادند که خلاصه آن در چند جمله: منظور از استصحاب استصحاب وجودی که نیست. اگر استصحاب وجودی باشد که بر خلاف برائت نتیجه می دهد. برائت نفی حکم است. استصحاب شود وجود حکم که مراد نیست. پس منظور از استصحاب استصحاب عدمی است، عدم تکلیف که با مدلول برائت منطبق بشود. این استصحاب یا استصحاب عدم ازلی است اگر استصحاب عدم ازلی بود به مبنای سیدنا الاستاد درست است و به مبنای محقق نائینی استصحاب عدم ازلی درست نیست. پس مبنایی می شود. اما اگر فرض کردیم در یک جایی یا یک مورد خاصی شک در تکلیف ما استصحاب عدم نعتی داشت درست است مدلولش با مفاد برائت یکی است نفی تکلیف می شود اما برائت نیست، استصحاب است، دلیل نیست استصحاب خودش یک قاعده مستقل است. در آن صورت نفی حکم به وسیله استصحاب است نه به وسیله برائت. نتیجتاً از استصحاب یک همسویی استفاده می شود نه مدرک بودن برای اعتبار.

به نظر استاد ادله اربعه بر اعتبار برائت کامل است

و آنچه که ما استفاده کردیم ادله اربعه آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»، (۱) حدیث رفع، اجماع قدماء که شیخ فرمود «علیه اجماع الفرقه» و قاعده عقلیه قطعیه قبح عقاب بلا بیان پس از توفر شروط هر چهار دلیل یعنی ادله اربعه برای اعتبار برائت تمام است.

ص: ۱۴۷

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۷.

ادله وجوب احتیاط ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله وجوب احتیاط

از اصول عملیه دومین اصل اصاله الاحتیاط یا اصاله الاشتغال است و برای اعتبار اصاله الاحتیاط ادله ای اقامه می شود که در ابتداء به عنوان فهرست یا اجمال بحث اعلام می شود که برای اثبات حجیت و اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط به ادله اربعه تمسک می شود. هرچند عنوان این استدلال مربوط می شود به اخباریین یا محدثین ولیکن اصولیین یا مجتهدین هم ادله ای برای اعتبار احتیاط ذکر می کنند.

اقوال صاحب نظران

دلیل اول بر اساس ترتیب واقعی عبارت است از آیات قرآن صاحب نظرانی که در جهت اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط به آیات قرآن تمسک کرده اند به ترتیب زمان از این قرارند: ۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: برای اعتبار احتیاط به آیاتی تمسک می شود. آیه اول «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ» (۱) و آیه دوم «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۲) . از این دو تا آیه استفاده شده است که باید در موارد شبهه احتیاط کرد که از موارد غیر علم نباید تبعیت کرد. و در موارد شبهه خودش را نباید به هلاکت انداخت. فقط این دو تا آیه را ذکر می کند که مورد استناد است شرح استدلال و رد بر آن را تعرض نفرموده اند که ان شاء الله در آراء صاحب نظران دیگر به شرحش تعرض می شود.

سه دسته آیات از نظر شیخ انصاری

۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه استدلال به آیه قرآن در جهت اثبات اعتبار آیات را از نظر مضمون به سه دسته تقسیم می کند: دسته اول آیاتی که دلالت دارد به اینکه اگر دستور و اجازه از شرع نباشد اقدام به عمل بیاید و نسبت به شرع داده شود افتراء است. «قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُون» (۳) مضمون این آیه این است که بگو خدا به ات اذن داده است یعنی به این معنا که نصی باشد دلیل معتبری باشد و یا نه خودتان از ذهن تان و اعمال ذوق تان و استحسان تان مطلبی را به دین نسبت می دهید که افتراء باشد. جایی که شبهه تحریمیه است ما اگر مباح اعلام کنیم در این مورد اذن داریم که محل کلام است، اگر اذن نداریم اعلام بکنیم افتراء است پس باید احتیاط بشود. دسته دوم از آیات که می فرماید: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یعنی از قفای کاری نروید که به آن کار و به آن حکم علم ندارید «تقف» از ماده وقف نیست از ماده قفا است پیروی نکنید از قفای کاری که علم ندارید نروید. شبهه تحریمیه یا شبهات کلاً عدم العلم است دستور قرآن این است که نباید از حکمی که نسبت به آن علم نداریم پیروی کنیم نتیجه اش باید احتیاط کرد. دسته سوم از آیات قرآن آیاتی است که امر به تقوا می کند «اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» (۴) این آیه دلالت می کند که باید تقوا را رعایت کرد حق تقوا را رعایت کرد. حق تقوا معرفتی است و فقهی. مسئله معرفتی اش این است که «حَقَّ تُقَاتِهِ» فقط مال معصوم است انسان کامل است کسی دیگر در آن حد و آن اندازه نیست. عارف به معنای واقعی کلمه اهل معرفت به معنای تام در دنیا یک نفر است فقط وجود مقدس بقیه الله الاعظم که این دو خصوصیت عارف به معنای کلمه را دارد که «عرف الله حق معرفته و اتقی الله حق تقاته». و اما معنای فقهی

«حَقَّ تُقَـاتِهِ» این است که پرهیزگـاری و تحفـظ از ارتکاب گناه و حرام انجام بشود تا جایی که قطع و یقین حاصل بشود. اینجا حق تقوا رعـایت شـده است. بنابراین در مورد شـبهه حق تقوا این است که تحفظ بشود دست نگه دارد اجتناب کنـد تا محتمل الحرمـه را هـم مرتکب نشـود. این سه دسـته از آیـات که مـورد ذکر صـاحب نظران قرار گرفته است نسـبت داده شـده است به اصـحاب اخباریین و محدثین. اما اسـتدلال به این آیات تا جایی که تتبع به عمل آمد فقط محدثین بحرانی که از جمع محدثین است صـاحب حـدائق قـدس الله نفسه الزکیه این آیـات را ذکر می کنـد منتها از قول شـهید نقل می کنـد. (۵) به مصدر اصـلی مراجعه شد شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مشهور بین اصحاب متاخرین این است که اگر انسان مکلف شک بکند که نمازی که خوانده است خللی داشـته یا نداشته مشهور می گویند باید احتیاط بکنید آن نمازها را قضایش را بخواند. می فرماید من نصـی را در این رابطه به دست نیـاورده ام و می فرمایـد این مسـئله قابل بحث است و شایـد مشـروعیت این احتیاط براساس وجوهی باشـد که عبارتنـد از آیات و روایات. از آیات همین آیه هایی که اشاره شـد مخصوصا آیه ای که امر به تقوا می کند مورد اشاره قرار گرفته است و شـهید پنج تا آیه ذکر می کند که محور اصلی آن آیات همین امر به تقوا و یا امر به جهاد است. (۶) «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (۷) اسـتدلال به آیه دال بر تقوا گفته شد اما اسـتدلال به آیه «جاهدوا» خلاصه اش این است که یک مکلف باید جهاد و کوشـش و تلاش بکند نسبت به انجام احکام شـرع. معنای عملی جهاد و کوشـش در جهت انجام احکام شـرع این است که اگر به شـبهه ای بربخورد بایـد احتیاط بکنـد. این اسـتدلال ها تا به اینجا گفته شد. و محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه هم به همین دو تـا آیه ای که از اشـتهار بیشتر برخوردار است اکتفـاء می کنـد آیه التقـاء در هلکه و آیه اقتفای از غیر علم. اما پس از که وجه استدلال گفته شد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه با محقق خراسانی به طور هماهنگ منتها با یک فرق که شـیخ با تفصـیل و محقق خراسانی با اجمال و اشاره می فرماینـد: این آیات دلالت هایشان بر احتیاط کامل نیست. برای اینکه دسـته اول که عمـل کردن به غیر علم یـا جـایی که حجیت شـرعی نیست افـتراء حسـاب می شـود. شـیخ می فرماید در مورد شک در تکلیف اولاً شـبهه موضوعیه و شـبهه وجوبیه به اعتراف خود محدثین جای احتیاط نیست. که محدثین یعنی اخباریین در شـبهه موضوعیه و شـبهه وجوبیه قائل به وجوب احتیاط نیسـتند این اولاً. و ثانیاً در شـبهه تحریمیه در صورتی که قاعده قبح عقاب بلا بیان با قطعیت به ما کمک کند افتراء به حساب نمی آید. همین جواب اول تا به آخر ادامه دارد. دسـته دوم از آیـات پیروی نکردن از غیر علم در صورتی که شـبهه وجوبیه باشـد یـا تحریمیه بعـد از فحص باشـد «رفع مـا لا یعلمون» دلیل است دلیل که داشتیم و براساس دلیل که اقدام بکنیم اینجا مشـمول «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نمی شود. و دسته سوم که القـاء در هلکه بود می فرمایـد القـاء در هلکه اگر منظور از هلاـک عقاب باشـد که مقطوع العـدم است قبـح عقاب بلا بیان شکی در آن نیسـت و اگر چیز دیگری باشـد منظـور از هلکـه یعنی از دست دادن مصـلحت و ارتکـاب مفسـده اگر این چیزها منظور باشد می فرماید در این صورت شبهه موضوعیه می شود یعنی شک می کنیم که در این مورد مفسده هست یا نیست. در شبهه موضوعیه احتیاط واجب نیست براساس ادله و سیره و اجماع. محقق خراسانی هم در یک جمله می فرماید: این آیات که امر به عـدم پیروی از غیر علم و نهی از القاء در تهلکه دارد با وجود دلیل نقلی و عقلی بر اعتبار برائت نه القاء در تهلکه است و نه اقتفـای از غیر علم است. بنـابراین براسـاس رای شـیخ انصاری و محقق خراسانی دلالت آیات بر وجوب احتیاط کافی نیست. اما نظر شـهید که اعتبارش جزء طراز اول آراء فقهی است از جمله فقهایی که در صـدر متاخرین رای شان یک قـداست و یک اعتبار خاصـی دارد شـهید است. شـهید که می فرماید: «ممکن است شرعیت احتیاط از این آیات استفاده شود» قابل تامل است که در تحقیق ان شاء الله برسیم و اشاره کنیم. اما رای پنجم محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محدثین و اخباریین از اصحاب ما به آیاتی تمسک کرده اند که به طور عمده این آیات به دو دسته هستند. دسته اول آیاتی که امر به تقوا می کند

یک تقوای درست.

ص: ۱۴۸

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۶.

۳- یونس/سوره۱۰، آیه۵۹.

۴- آل عمران/سوره۳، آیه۱۰۲.

۵- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج۱۱، ص۲۹.

۶- الذکری، شهید اول، ج۱، ص۱۳۸.

۷- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

سه مرحله تقوا

تقوا آن نیست که آدم واجبات و محرمات قطعیه معلومه را رعایت کند تقوا وقتی کامل می شود که آدم مسائل ریز واجب و حرام را رعایت کند و شبهات را اجتناب کند. این یک دستوری است برای ما طلبه ها و الا یک واجباتی که خیلی معروف و مشهور اکثر ممکن است رعایت بکنند یا محرماتی که خیلی مشهور است اکثر رعایت کنند. اما واجبات ریزی است و محرمات ریزی است یک ذره اذیت نسبت به برادر مومن، یک ذره بی احترامی به والدین، یک ذره کم توجهی به صله رحم. پس تقوا سه مرحله شد: مرحله اول که واجبات و محرمات اولیه و قطعیه است که در آن بحثی نیست آنجا که اگر خلافی باشد می شود فسقه. و مرحله دوم واجبات و محرمات ریز باید رعایت بشود مرحله سوم شبهات تحریمیه یا شبهات الزامیه باید رعایت بشود این دسته اول آمر به تقواست. دسته دوم را می فرماید نهی از القاء در هلاکت است آدمی که گناه را مرتکب می شود گناه یعنی هلاکت و هلاکت به معنای فقر و بیماری و مرگ و اینها نیست هلاکت به معنای معصیت و به معنای مخالفت دستور خدا و گناه. لذا نکته اخلاقی گفته می شود که انسان در زندگی یک مورد باید ناراحت باشد وقتی که گناه از آدم سر بزند. دیگر ناراحتی اصلا معنا ندارد. پس از این می رسیم به نقد محقق نائینی، محقق نائینی می فرماید: این دسته از آیات که متعدد هم است امر به تقوا می کند قطعا درست است اما به طور واضح ارشاد است. یعنی این گونه احتیاط حسن دارد. در این باره شکی نداریم که ارشاد است به حسن احتیاط. اما مطلب و مقصود ما این است که به عنوان یک حکم شرعی وجوب احتیاط توسط یک امر مولوی بتوانیم این حکم شرعی را ثابت کنیم. پس ارشاد که بود امر مولوی در کار نیست و وجوب شرعی هم در نتیجه آن ثابت نمی شود. این اولاً و ثانیا بر فرضی که ما بگوییم امر مولوی است استناد می کند که شهید قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند که منظور از این آیات این است که اعلام می فرماید که تقوا در این حد رجحان دارد. گفته بودیم که کلمه رجحان که در فقه یا نصوص ذکر شد دیگر استحباب است و وجوب احتیاط ثابت نیست. و اما دسته دوم که القاء در تهلکه بود می فرماید: در موارد شبهه موضوعیه و شبهه وجوبیه که بحث نیست اما در مورد شبهه تحریمیه هم القاء در تهلکه وقتی است که یا شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی باشد و یا شبهه تحریمیه قبل از فحص باشد و ما اصولی ها و شما اخباری ها به طور اتفاق می گوییم شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی، علم اجمالی منجز است جای احتیاط نمی گوییم بلکه می

گوییم که دلیل داریم علم اجمالی منجز است. و در شبهه تحریمیه قبل از فحص قطعا ادله می گوید «یجب الفحص» ما قائل به برائت نیستیم قبل از فحص، می گوییم «یجب الفحص» بنابراین در شبهه تحریمیه قبل از فحص و در شبهه محصوره القاء در تهلکه است که ما آنجا احتیاط می کنیم. (۱) رای محقق نایینی این شد که این آیات دلالت شان بر اعتبار احتیاط کامل نیست اما رای ششم رای سیدنا الاستاد ان شاء الله فردا.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۹۱.

دلالت آیات بر وجوب احتیاط ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیات بر وجوب احتیاط

در این رابطه آیاتی گفته شد و آراء هم مورد بحث قرار گرفت.

نظر سید الخوئی

رسیدیم به رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آیاتی را که محدثین اخباریین در جهت اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط مورد تمسک قرار داده اند ذکر می فرمایند. از این آیات آیه ۱۹۵ سوره بقره و آیه ۱۳۶ سوره اسراء و آیه ۱۶ سوره تغابن که این سه تا آیه از این قرارند: خدای متعال می فرماید «وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». استدلالی که می شود از این قرار است که شبهه خطیر است دارای مخاطرات است خطر ارتکاب فعل حرام وجود دارد و ارتکاب فعل حرام هم منتهی به تهلکه می شود و قرآن که می فرماید «وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» یعنی در مورد شبهه مخصوصا شبهه تحریمیه باید اجتناب کنید و خودتان را به تهلکه نیاندازید نتیجتاً مفاد این آیه می شود وجوب احتیاط. آیه دوم سوره اسراء ۳۶ خدای متعال می فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» پیروی نکنید از چیزی که نسبت به آن چیز علم ندارید. شبهه از همان مواردی است که علم در آن وجود ندارد. و قران از ارتکاب کار بدون علم نهی می کند که نتیجه آن این است که در مورد شبهه باید دست نگهدارید و احتیاط بکنید. آیه سوم سوره تغابن آیه ۱۶، خدای متعال می فرماید «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» تقوای الهی را پیشه کنید تا جایی که توان دارید. تقوا هم پرهیزکاری از گناه است و شبهه که احتمال حرمت و گناه وجود دارد باید اجتناب بشود که ماموریم به پرهیزگاری و اجتناب از گناه که نتیجه آن هم می شود احتیاط. تقریر و نحوه استدلال با توضیحات از این قرار بود. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت های این آیات بر مدعا یعنی بر اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط کافی نیست. اما آیه اول که می فرماید: «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» در این رابطه می بینیم که نهی شده است از القاء در تهلکه. و نهی درست است و متعلق نهی هم معلوم است تهلکه است. اما تهلکه به طور طبیعی یا هلاکت دنیوی است و یا اخروی است. اگر منظور هلاکت دنیوی باشد می فرماید به طور مسلم ارتکاب اطراف شبهه منتهی به هلاکت دنیوی نمی شود تا نهی از القاء صورت بگیرد، تا هلاکتی در کار نباشد نهی معنا ندارد. و اما اگر منظور هلاکت اخروی باشد در این فرض منظور از هلاك یعنی افتادن و گرفتار شدن در دام عقاب. اگر این منظور باشد طبیعتاً این آیه ارشاد می شود به سمت نجات از عقاب. و وجوب شرعی ثابت نمی شود چون که نهی از القاء در عقاب در صورتی که عقاب معلوم باشد این نهی ارشادی است.

ص: ۱۵۰

منظور از حکم ارشادی

منظور از ارشادی آن است که مصلحت یا مفسده در فعل و کار معلوم و مشخص باشد یا عقلاً یا عقلاییاً اینجا می شود ارشاد.

اگر مصلحت و مفسده معلوم نبود دستور فقط تعبد محض بود آنجا امر مولوی است و نهی مولوی است. بنابراین این آیه در عین حال که مردد است کلمه تهلکه بین هلاکت دنیوی و هلاکت اخروی که خود تردید از دلالت می کاهد یعنی به قوت دلالت صدمه می زند. و پس از آنکه ما فرض کنیم که هلاکت اخروی است می شود ارشادی و مدعای ما به اثبات نمی رسد. این آیه دلالتش بر مدعا کامل نیست.

سوال: احتمال شبهه غیر از حرمت حرمت و گناه است که اثر وضعی قطعا دارد.

پاسخ: اینجا ارتکاب قطعی نیست. اگر کسی کار حرامی را انجام بدهد اثر وضعی قطعا دارد ولی کار حرام معین معلومی را، اما اطراف شبهه است برای ارتکاب شبهه احتمال هلاکت دنیوی وجود ندارد مخصوصا هلاکت اثر وضعی است ولی نه هر اثر و ضعی. می گویید اثر وضعی قطعی است آن هم در حرامی که معلوم باشد. اینجا آیه قرآن می فرماید هلاکت است، هلاکت یک درجه بالایی از اثر وضعی است که نسبت به همه گناهان در دنیا ممکن است مترتب نشود. اما آیه دوم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می فرمایند: این آیه دلالت دارد بر اینکه جایی که علم نداشته باشیم اقدامی نکنیم درست است ما اگر برای حکمی هیچ دلیلی نداشته باشیم اقدام کنیم تشریع است و محرّم است علی المسلکین مسلک محدثین و مسلک مجتهدین. ما که قائل به برائت هستیم می گوییم اگر دلیل نداشتیم تشریع و محرم است. محدثین و اخباریین که قائل به احتیاط هستند هم می فرمایند اگر دلیل بر احتیاط نداشته باشیم تشریع و محرم است. درست است اما ما در مورد شک در اطراف شبهه علم اجمالی بعد از فحص یا شبهات وجوبیه و موضوعیه دلیل داریم از حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان نقلی و عقلی.

ص: ۱۵۱

آیا برائت علم است

پس از که دلیل داریم دیگر جایی برای این اشکال نیست که ما اقدامی کرده باشیم بدون علم. نه، اقدام بدون علم معنایش اقدام بدون دلیل است و ما در برائت اقدام بر اساس دلیل انجام می دهیم. در این آیه اقدام به غیر علم، معنایش این است جایی که اقدام می کنید باید از روی علم باشد. برائت که علم نیست. جوابش این است که دلیل علم است اعتبار دلیل قطعی است مفاد دلیل علم نیست اعتبار دلیل قطعی است. در پس قضیه علم وجود دارد. در نتیجه این آیه هم دلالتش بر اعتبار احتیاط به جایی نرسید. اما آیه سوم که عبارت است از «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ». در این آیه امر به تقوا شده است ما هم قائلیم و معترفیم که باید تقوای الهی را رعایت کنیم. تقوا به معنای تحفّظ از عقاب یا به معنای تحفّظ از القاء در مفاسد و گرفتاری های دنیوی. در هر صورت تقوا که معنایش تحفظ از خطرات است یک مطلب درستی است اما ما که به برائت تمسک می کنیم با استناد به دلیل عقلی و نقلی، نه تنها منافات به تقوا ندارد که مطابق با تقواست، با تقوا مطابقت دارد مخالفتی در کار نیست. در نتیجه هر سه آیه دلالتش بر اعتبار احتیاط کامل نشد. در پایان پس از اعلام نتیجه که این آیات که به طور کل به سه دسته بود به نتیجه نرسید و اعتبار برای اصاله الاحتیاط از جهت آیات قرآن ثابت نشد (۱) این نتیجه بحث تا اینجا.

ص: ۱۵۲

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۴۴.

اما تحقیق و بررسی

در تحقیق با احترام و تجلیل از آراء صاحب نظران قدس الله انفسهم الزاکیات باید مراجعه کنیم به تفسیر.

مراجعه به تفاسیر

از آنجا که بحث از استناد به آیات به میان آمده است باید به تفسیر این آیات مراجعه کنیم و از جهت اینکه تفسیر باید تفسیری باشد که مورد اعتبار فقهاء باشد مراجعه می کنیم به تفسیر تبیان شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه که فقیه و محدث و مفسّر و مورد اعتماد و اعتبار فقهاء است. شیخ طوسی سه تا آیه را که عنوان شد در تفسیری که مراجعه شد بیانی دارد می فرمایند: اما آیه اول «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» می فرماید: این آیه که نهی می کند از القاء در تهلکه طبق آراء مفسران و نقل حدیث چهار معنا برای این القاء در تهلکه گفته شده است: ۱. منظور از القاء در تهلکه امتناع از انفاق که در صدر آیه آمده است «وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَه» که با قرینه صدر از انفاق امتناع نکنید تا هلاکت بشوید. یعنی کسی که انفاق نکند امتناع از انفاق موجب تهلکه می شود به این معناست که مجموع مردم اگر انفاق نکنند مستمندان به هلاکت برمی خورند. این یک معنا، معنای دوم «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» امتناع از انفاق و بدی کردن، آدم را به بدی روبرو می کند. انفاق نمی کند خودش گرفتار می شود و کسی به او انفاق نمی کند و هلاک می شوید. و معنای سوم گفته می شود که منظور از القاء در تهلکه این باشد که انسان مکلف ارتکاب به معاصی بکند و یأس از مغفرت داشته باشد. گناهی انجام داده گناهش یک مقدار زیاد بوده از مغفرت مایوس شده و می رود و گناه را تکرار می کند. این القاء در تهلکه است. هر قدر گناه زیاد باشد عفو و مغفرت بیشتر از آن است «و رحمته وسعت کل شئ». معنای چهارم گفته شده است که منظور از القاء در تهلکه این باشد که انسان در برابر دشمن اگر توان دفاع نداشته باشد نباید در درگیری و رویارویی اقدام بکند. دشمن مسلّح و قدرتمند و فرد کم توان و بدون تجهیزات القاء در تهلکه است. که القاء در تهلکه در محاربه این سوال در جلسه از استادنا الشهید صدر سوال شد که «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» چه می شود با شهادت طلبی امیرالمومنین و سید الشهداء، جواب ایشان این بود که این آیه به آیات جهاد تخصیص داده شده است. آنجا جهاد است جهاد که باشد مسئله فرق می کند. وانگهی جهادی هم که در اثر آن حفظ دین منظور باشد آن دیگر رتبه اش مقدم از اینهاست. معنای دیگر را می فرماید که منظور از آیه این است که «وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» انفاق بکنید ولی اسراف نکنید. کلّ اموال تان را ندهید که مثل رهبان ها و ریاضت طلب های خاص، همه اموال تان را بدهید خودتان را به هلاکت بیاندازید. این کار را نکنید. این چهار معنا برای این آیه در تفسیر آمده در تبیان شیخ طوسی می فرماید. در نهایت ایشان می فرماید که اولی این است که همه این موارد را شامل بشود. منظور از تهلکه همه این موارد است. و اشکالی هم ندارد که بگوییم آیه اطلاق دارد و شمول. (۱) پس از این که این معانی فهمیدیم آیا اطراف شبهه تحریمیه جزء این معنا هست یا نیست، امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ارتکاب شبهه تهلکه نیست اصلاً، اصلا تهلکه نیست از اساس تا بگوییم که مشمول نهی القاء در تهلکه بشود. اصلا آنجا تهلکه ای وجود ندارد بالوجدان. (۲) تفسیر آیه گفته شد و در استفاده از این تفسیر در نهایت بحث ان شاء الله انجام می شود. اما تفسیر آیه دوم و سوم و بیان نظر تحقیقی و جمع بندی و نگاهی به وجوب طریقی احتیاط و جمع بندی بین آراء صاحب نظران ان شاء الله برای جلسه فردا.

۱- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۲، ص۱۵۲.

۲- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۳، ص۹۳.

بحث و بررسی آیات مورد استناد به اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و بررسی آیات مورد استناد به اصاله الاحتیاط

بحث و تحقیق درباره آیاتی که در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط مورد استناد قرار گرفته است. گفته شد که از آنجا که استناد به آیات قرآن مطرح شده است باید برای فهم معنای این آیات به تفسیر مراجعه کنیم و پس از فهم معنای آیات از منظر تفسیر ببینیم دلالت آن آیات بر اعتبار احتیاط کامل است یا کامل نیست. و گفتیم چون بحث فقهی اصولی استدلالی است باید تفسیری که مورد استفاده قرار بگیرد تفسیر معتبری باشد. لذا در فهم معانی آیات باید به تفسیر تبیان شیخ مراجعه کنیم که نظر تفسیری و فقهی و اصولی همه در آن مجتمع است. گفته شد که آیه اول عبارت بود از «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) این آیه را در تفسیر مراجعه کردیم در کتاب تفسیر تبیان می فرماید: این آیه چهار تا تفسیر دارد که چهار تفسیرش را گفتیم. در پایان پس از ذکر تفاسیر شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که اولی این است که آیه اعم باشد همه این معانی اربعه را شامل بشود. (۲) ما که می خواهیم استفاده کنیم از بیان اعاظم نکته ای را دیدیم که فرمودند که آیه اختصاص به یک مورد، دو مورد ندارد عمومیت دارد. القاء در تهلکه به هر شکل و به هر صورتی که باشد منهی عنه است. از این آیه استفاده می شود که شبهات که شبهات حکمیه باشد حکمیه الزامیه اعم از وجوبیه و تحریمیه به طور طبیعی مخالفت حکم الزامی هلاکت در پی دارد و اجتناب از شبهه در حقیقت اجتناب از هلاکت است و مصداق این آیه است. دلالت این آیه در یک حداقلی نسبت به احتیاط و اعتبار احتیاط قابل التزام است. و اما آیه دوم «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۳) این آیه را که مورد استناد قرار داده اند شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «استدلّ بها علی أنه لا یجوز العمل بالقیاس و بالخبر الواحد» (۴) می فرماید این آیه مورد استدلال قرار گرفته است که برای اثبات حکم شرعی به منبع و مدرک غیر علمی نباید استناد کرد. بنابراین ما در اطراف شبهه به یک دلیل غیر معتبر و منبع غیر معتبر استناد کنیم و اطراف شبهه را مرتکب بشویم مورد نهی این آیه واقع شده ایم، کار ما منهی عنه قرار می گیرد. پس با وجود این تفسیر می توانیم بگوییم که این آیه هم برای اعتبار احتیاط می تواند کاری از پیش ببرد. اما آیه سومی که مورد استناد قرار گرفته بود «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ». (۵) در تفسیر تبیان شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این آیه خدای متعال «یأمر عباده بترک المعصیه و فعل الطاعات» (۶) خداوند که می فرماید «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» تفسیرش این است که هر کاری که گناه و حرام باشد باید ترک کنید و هر فعلی که واجب باشد باید انجام بدهید. این تفسیر است، این هم جزء آن فرازهای تفسیری است که بدون تردید و بدون اختلاف نظر اعلام می شود. نتیجتاً اگر شبهه حکمیه اعم از وجوبیه و تحریمیه به مقتضای امر به تقوا باید اجتناب کنیم وجوبیه باشد تا فعل طاعت انجام شده باشد تحریمیه باشد تا معصیت ترک شده باشد. اگر بگویید که در مورد انجام واجبات و ترک محرمات ما آن موارد را در نظر می گیریم که واجبات معلوم و محرمات معلوم است نه مشکوک و مورد شبهه، جوابش این است که صحبت از تقواست. مناسبت حکم و موضوع اختصاص به واجب معلوم و محرم معلوم را منتفی می کند. تقوا اقتضاء می کند که مشکوک الوجوب را انجام و مشکوک الحرمه را ترک بکنیم. آیاتی را که مورد استناد بود گفتیم و پس از که به تفسیر مراجعه کردیم دیدیم که دلالت بر اعتبار احتیاط از این آیات استفاده می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

۲- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۲، ص۱۵۱.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

۴- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۶، ص۴۴۷.

۵- تغابن/سوره۶۴، آیه۱۶.

۶- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج۱۰، ص۲۵.

جمع بین نظر تفسیر آیات و آراء صاحب نظران

در بحث گذشته آراء صاحب نظران را که بررسی کردیم دیدیم که شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد، امام خمینی قدس الله انفسهم الزاکیات بر دلالت این آیه اشکال داشتند و اعلام کردند که دلالت شان بر اعتبار احتیاط کامل نیست. مسلک ما که این است که اقوال اعاظم را رد نکنیم اگر جایی لازم بود توجیه بکنیم براساس مسلک جمع و تلفیق می گوییم آراء صاحب نظران با همان شکل خودشان محفوظ است اعلام می شود که صاحب نظران که اشکال کرده اند ما هم اعلام می کنیم که اشکال هایشان وارد است اما مکرر گفته ایم که دلیل و دلالت دارای درجاتی است. صاحب نظران که اشکال می کنند چیزی که از آن اعاظم استفاده می شود این است که دلالت این آیات بر اعتبار احتیاط کامل و تمام و صریح نیست. ما هم این را قبول داریم و درست است. می فرمایند اشکال می گوییم بله. اما دلالت مّا، یک دلالت در درجه پایین تر که مکرر گفته ام که دلالت درجات دارد. دلالت در درجه پایین تر می توانیم بگوییم که قابل التزام است. شواهدی که در این رابطه می توانیم اقامه کنیم: ۱. معانی تفسیری آیات بود که شرح داده شد از تفسیر دلالت بر اعتبار به دست می آید. ۲. شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «یمکن اثبات شرعیته بوجوه منها الآیات» می فرماید ممکن است شرعیت احتیاط را به وسیله وجوهی ثابت بکنیم که از این وجوه آیات است. ۳. محقق قمی در قوانین الاصول و شیخ و محقق خراسانی و اعاظم دیگر تا سیدنا الاستاد این آیات را در مقام استدلال ذکر می کنند. ذکر کردن اشعار به دلیلیت دارد. اگر بناء بشود که اصلا هیچ دلالتی در کار نباشد ذکر لغو است. ۴. اصحابنا الاخباریین که به تعبیر سیدنا الاستاد «بینهم الفضلاء و الفقهاء و الاعاظم»، آنها استناد می کنند به این آیات در جهت اثبات اعتبار احتیاط. با این شواهد به این نتیجه رسیدیم که این آیات دلالت هرچند غیر کامل بر اعتبار احتیاط دارند. پس از که جمع هم صورت گرفت مرحله سوم رفع اشکالات.

ص: ۱۵۵

سوال:

پاسخ: اشکال در دلالت اشکال در قرآن نیست. قرآن که اشکال ناپذیر است می گوییم وجود قرآن و معنای واقعی قرآن لا ریب فیه است اما برداشت ما که ما چقدر می فهمیم در این برداشت ها بالا و پایین می شود این بالا و پایین شدن ها اشکال بر قرآن و رد بر قرآن نیست. و اما نکته دوم این بود که گفتیم دلالت درجه دارد دلالت کامل و دلالت غیر کامل که می شود موید و اشارت مّیا که می شود اشعار. این درجات دلالت برای اهل تحقیق قابل انکار نیست. آیاتی که دیدیم چون صریح نیستند از اطلاق شان و از لوازم شان و از تفاسیری که درباره این آیات آمده است مقتضای امر به تقوا که تقوا تنها درباره شبهه نیست تقوا معنایش انجام واجبات و ترک محرمات است. حالا در مورد شبهه هم آن امر به تقوا را به کار ببرید تهلکه معنایش تنها ارتکاب شبهه نیست معانی دیگر هم دارد. در ارتکاب شبهه هم بکار ببریم. می توانیم بگوییم اطلاق قران مطابقتاً یا حتی الزاماً مورد احتیاط را هم تایید می کند. بنابراین یک دلالت مّایی قطعا از این آیات استفاده می شود با شرحی که داده شد.

مرحله سوم بحث رفع اشکالات است

در ضمن بیان آراء صاحب نظران دیدیم که محقق نائینی و سیدنا الاستاد درباره دلالت این آیات اشکالات را داشتند ببینیم این اشکالات آیا قابل جمع است با مطلوب ما یا قابل جمع نیست. اشکال اول نسبت به آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می فرماید ما این حرف را قبول داریم که بدون علم حکمی را اعلام نکنیم و الا تشریع است اما در اطراف شبهه برای برائت دلیل داریم. بنابراین با داشتن دلیل مورد و متعلق نهی «لا تقف» قرار نمی گیریم. در این رابطه آنچه می توانیم بگوییم که فرمایش سیدنا الاستاد کاملا متین است «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اگر دلیلی داشته باشیم شامل آن مورد نمی شود و صحیح و متین است اما آیه «لا تقف» یک دلالت مطابقی دارد که سید دلالت مطابقی اش را منظور فرموده اند و یک دلالت التزامی. دلالت مطابقی اش آن است که بدون علم حکمی صادر نکنید و اما دلالت التزامی اش این است که حکم را از طریق علم یعنی جایی که می توانید علم حاصل بکنید باید حکم شرعی را علماً به دست بیاورید. با توجه به این دلالت التزامی می گوییم احتیاط در اطراف شبهه محصوره که در واقع حصول علم به تکلیف است قطعا بدون هیچ اختلاف علم به حکم مقدم است بر حکمی که از طریق یک دلیل معتبر به دست آمده باشد که گفته ایم ادله معتبر اعتبار دارند تا جایی که با علم وجدانی مخالفت نداشته باشند و الا علم بر همه ادله معتبر ورود دارد که رافع موضوع مورود می شود وجداناً. بنابراین از این آیه هم می توانیم از طریق دلالت التزامی اش از کنار اشکال عبور کنیم و مقصد و مطلوب را به دست بیاوریم. (۱) اما اشکال دوم که از محقق نائینی و سیدنا الاستاد مشترکاً گفته شده است که فرمودند: القاء در تهلکه اگر تهلکه به معنای عقاب باشد و همین طور تقوا که به عنوان رعایت امور محتمل الوجوب باشد اینها یک مطلوبیتی دارند که معلوم است اگر مطلوبیت معلوم بود امر و نهی ای که به فعلی تعلق بگیرد که آن فعل محبوبیت و مطلوبیتش معلوم باشد این امر و نهی ارشادی می شود. فرمودند که آیه «وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» اگر عقاب باشد و تقوا هم که در مورد شبهه در نظر بگیریم حسن دارد هم احتیاط در مورد شبهه حسن دارد و هم احتیاط در مورد احتمال القاء در تهلکه حسن دارد و یک حسن معلوم و واضح، می شود ارشاد. ارشادی که بشود امر مولوی برای احتیاط نداریم این اشکال بود. و اما توجیه، می گوییم این فرمایش کاملا درست است، قبول داریم که امر و نهی در این دو مورد ارشادی است شک نداریم. اگر ادعاء شود امر مولوی و وجوب شرعی قطعا از این امر و نهی استفاده نمی

شود. اما می گوییم اگر این دو تا امر ارشادی هم بشونـد امر ارشادی دو اثر دارد یک اثر مدلولش ارشادی است و دیگری می تواند دلیل باشد برای یک مطلب دیگر. واین امر ارشادی است اما پشتوانه است در واقع عملی برای انجام و التزام به احتیاط.

ص: ۱۵۶

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۹۷.

فرق بین ارشادی و طریقی

این اولاًـ و ثانیاً فرق بین ارشادی و مولوی و فرق بین طریقی و نفسی اگر توضیح داده شود مطلب بسیار روشن تر از این می شود. پس فرق بین ارشادی و طریقی که طریقی منتهی به ارشادی می شود که شرح آن فردا.

تحقیق تکمیلی درباره ارشادی بودن آیات مربوط به احتیاط ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره ارشادی بودن آیات مربوط به احتیاط

گفته شد که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که آیه «وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) و آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (۲) ارشاد است دلالتش ارشادی است. ارشاد به نجات از عقاب و ارشاد به حسن تقوا. و پس از آنکه ارشادی بشوند امر مولوی نیست وجوب شرعی برای اصاله الاحتیاط ثابت نمی شود. در بررسی این اشکال براساس مسلک تلفیق و توجیه گفتیم که این اشکال درست است دارای متانت است آیه جنبه ارشادی دارد. در این جهت که آیه ارشاد دارد بحثی نداریم اما می توانیم بگوییم همین آیاتی که دلالت بر ارشاد هم دارند خود ارشادی هستند یک هدف دیگری را هم ثابت می کنند و آن عبارت است از احتیاط یا اجتناب از شبهه. ارشاد است به عبارت دیگر ارشاد است ولی نتیجه اش احتیاط. ارشاد است ولی در واقع عملی احتیاط. و ما همان واقعیت عملی را مورد نظر قرار می دهیم می گوییم برای ما هرچند از طریق ارشاد یک واقعیت عملی که ثابت بشود یعنی اجتناب از شبهه احتیاط ثابت شده است. بنابراین هرچند آیه «وَلاَـ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» ارشادی هم باشد باز هم برای اثبات احتیاط می تواند کمک کند. تا اینجا مطلب اجمالاً گفته شده بود.

ص: ۱۵۷

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

۲- تغابن/سوره۶۴، آیه۱۶.

توضیحی درباره وجوب ارشادی

منظور از حکم ارشادی در اصول حکمی است که در برابر حکم مولوی قرار می گیرد که در تقسیم اعلام می شود حکم ارشادی یا مولوی است.

فرق و خصوصیات وجوب ارشادی و مولوی

این دو تا حکم فرق هایی دارند که از این قرار است: ۱. فرق از جهت خصوصیت و آثار، ۲. فرق از جهت معیار و مناط. اما از جهت خصوصیت و آثار حکم مولوی آن است که جنبه و وصف تکلیف داشته باشد یعنی به عبارت دیگر امر مولوی حکم

شرعی تاسیس و اعلام می کند اما امر ارشادی حکم عقلی را تایید و امضاء می کند. خصوصیت دوم این است که امر مولوی در مرحله امتثال نیاز به قصد قربت دارد و حکم ارشادی نیاز به قصد قربت ندارد. خصوصیت سوم تخلف از حکم مولوی باعث کسر عدالت می شود و ارتکاب فسق به حساب می آید و عقوبتی در پایان کار دارد اما تخلف از حکم ارشادی یک ضرر و خسارتی است که مکلف مرتکب شده است. آن آثاری که مترتب بر حکم تکلیفی بود را ندارد. اما فرق این دو از حیث مناط و معیار: محقق نائینی و سیدنا الاستاد معیار و مناطی برای ارشادی بودن و مولوی بودن ذکر کرده اند. در مقدمه این مناط به این نکته توجه کنید که قبلا گفته بودیم ارشادی دو قسم است: ۱. ارشاد به سوی حکم عقل، ۲. ارشاد به سوی حکم عقلاء. قسم اول که ارشاد به حکم عقل است اختصاص دارد به تکلیف و عبادت و قسم دوم اختصاص دارد به احکام معاملات و وضعیات. مثال اول «أَطِيعُوا اللَّهَ» و مثال دوم «وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ». (۱)

۱- نساء/سوره۴، آیه۵.

سلسله علل و معالیل از نظر محقق نائینی

اما مناط و معیار: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر حکم عقل در سلسله علل باشد در آن صورت امر شرعی اگر وارد بشود امر مولوی است و مفاد آن امر حکم شرعی است. و اگر حکم عقلی قطعی در سلسله معالیل باشد در این صورت امر شرعی اگر بیاید می شود امر ارشادی. منظور از سلسله علل مرحله مصلحت و ملاک است و منظور از سلسله معالیل اتیان و اطاعت و امتثال است. اینجا یک نکته را اضافه کنید و آن اینکه حکم عقلی قطعی در سلسله علل فقط فرض است و واقعیت در تکالیف ندارد. اگر عقل به طور قطع بتواند مصلحت و ملاک یک واجب شرعی را درک بکند امر بیاید در این صورت امر می شود امر مولوی که فرض واقع ندارد. اما در صورتی که عقل درک کند مصلحت و یا غرض حکم را در مقام امتثال که این کار ممکنی است در این صورت که عقل به طور قطع درک بکند اگر حکمی بیاید این حکم می شود حکم ارشادی. نکته اش چیه، چرا آن مولوی است و این ارشادی است؟ برای این است که می فرماید در صورت اول که عقل در سلسله علل است در آنجا حکم شرع از اساس دخالت دارد حکم شرع مقدم می شود رتبتاً بر حکم عقل. و در سلسله معالیل که حکم عقل درک می کند که الان این عمل این اطاعت قطعا حسن دارد در این جا عقل مقدم می شود رتبتاً بر شرع. (1) این معیار و مناطی است که محقق نائینی فرموده اند.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۰۴.

معیار ارشادی مولوی از نظر سید الخوئی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مناط حکم ارشادی آن است که حکم عقل قبلاً حسن و مطلوبیت عمل را به طور قطع درک کرده باشد و این درک عقل هم در شکل درک استقلالی باشد یعنی حکم عقلی مستقل محقق شده باشد آنگاه اگر امر از سوی شرع بیاید یک راه دارد که باید حمل به ارشاد شود. اگر حمل به ارشاد نشود موجب لغویت می شود. چون تاسیس که نبود و ارشاد هم نبود لغو است. لذا علی التحقیق گفته می شود که حکم ارشادی در حقیقت اخبار است از حکم عقل. ارشاد به سوی حکم عقل یعنی اطلاع رسانی از حکم عقل است. یک نکته تکمیلی را هم اضافه کنید و آن اینکه اگر حکم عقل در کار بود ولیکن حکم عقلی قطعی و مستقل نبود. در اینجا این حکم عقل موید است دیگر زمینه برای ارشاد آماده نیست. (۱)

رابطه وجوب طریقی با وجوب ارشادی

پس از اینکه ارشادی و مولوی برای شما توضیح داده شد، توجه کنید رابطه وجوب طریقی با وجوب ارشادی: در این رابطه باید توجه کرد که اگر تقسیم حکم به اعتبار مطلوبیت خود عمل باشد در اینجا بحث از طریقی و استقلالی به میان می آید. یعنی اگر خود عمل مطلوب شرع بود به نحو مستقل می شود وجوب استقلالی. و اگر عمل به واسطه هدف دیگر و به واسطه غرض دیگر مطلوب بود مطلوبیتش لغیره بود در این صورت می شود طریقی. پس ملاک تقسیم چه بود؟ از حیث مطلوبیت. که مطلوبیت استقلالی است یا مطلوبیت لغیره بود. ارتباط طریقی با ارشادی چیست؟ درباره این عنوان باید توجه کرد که وجوب طریقی به لحاظ مطلوبیت عمل بود که به دو قسم تقسیم می شد. اما اگر وجوب طریقی را با وجوب ارشادی در نظر بگیریم فرق این دو عنوان از این قرار است: در این رابطه توجه کنید وجوب طریقی و وجوب ارشادی فرقش این است که وجوب طریقی تعلق می گیرد به مبدأ و وجوب ارشادی تعلق می گیرد به منتها. لذا در مقدمه واجب یا در احتیاط که می گوییم این اجتناب از اطراف طریق است برای نجات از عقاب، وجوب طریقی در مبدأ کار است یعنی این طریق که مبدأ کار است حکمش که برسد می شود وجوب طریقی. و اما از حیث مقصد می بینیم که نجات از عقاب، اگر به جهت نجات از عقاب عقل حکم کند می شود ارشادی. اگر همین یک عمل اگر مبدأ مورد لحاظ و توجه و مصبّ حکم قرار بگیرد می شود وجوب طریقی. اگر مقصد مورد توجه و لحاظ و مصبّ حکم قرار بگیرد می شود ارشادی. لذا وجوب طریقی که برای احتیاط قائل هستیم منتهی می شود به وجوب ارشادی. در نتیجه وجوب احتیاط طریقی است و وجوب طریقی در نهایت برمی گردد به وجوب ارشادی.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۶۵.

نکته: اوامر احتیاطیه آیا اوامر مولویه است یا ارشادیه

موید این مطلب محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اوامر احتیاطیه اوامر مولویه است یا اوامر ارشادیه؟ قبل از اینکه این را شرح بدهم تعارض بین دو بیان ایشان را ما اعلام نمی کنیم می گوییم آنجا که گفت آیه القاء در تهلکه ارشادی است درست است مولوی نیست اما اینجا بحث دیگر را مطرح می کنند می فرمایند: اوامر احتیاطیه آیا مولویه است یا ارشادیه؟ بعد از آن ملاـک ارشادی و مولوی را شرح می دهد که گفتم. و پس از شرح ملاک می فرماید: از آنجا که اوامر احتیاط متعلق است به مرحله امتثال در سلسله معالیل، احتیاط متعلق به امتثال است، اوامر احتیاط هم متعلق می شود به سلسله معالیل یعنی در مقام امتثال باید تمام این محتملات را اجتناب کنید تا از حرمت واقعی و عقاب واقعی نجات به دست آورده باشید.

سوال:

پاسخ: ما در بحث بیان محقق نائینی گفتیم که سلسله علل مرحله مصلحت و مناط است و سلسله معالیل عمل و امتثال است. و می فرماید که از آنجا که احتیاط در مرحله معالیل و سلسله معالیل است حکم عقلی احتیاط که قطعا عقل حکم می کند که این محتملات را انجام بدهید تا نجات پیدا کنید. حکم عقل که در سلسله معالیل بود امری که از سوی شرع بیاید می شود ارشادی. پس در این مرحله از بحث با این خصوصیت فرمودند که اوامر احتیاطیه اوامر ارشادیه است. تناقض بین کلمات ایشان نیست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مطلب محقق نائینی را یک تکلمه ای اضافه می کند می فرماید: در مرحله معالیل یعنی همین احتیاط همیشه ارشادی نیست. آنجاهایی که حکم عقل قطعی مستقل دستور به امتثال بدهد و احیانا حکم عقلی مستقل دستور قطعی صادر نکند جایی که حکم عقلی مستقل قطعی نباشد از سوی شرع اگر امری بیاید امر مولوی می شود. مطلب کامل شد. رسیدیم به فراز بعدی بحث که عبارت است از استدلال به سنت.

ص: ۱۶۱

استدلال برای اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال برای اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط

در مورد روایات صاحب نظرانی که در این رابطه برای اثبات اعتبار احتیاط به روایات تمسک کرده اند از این قرارند: شهید قدس الله نفسه الزکیه به چند روایت استناد کرده است که دالّ بر اعتبار احتیاط است. (۱) محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه به چند روایتی تمسک کرده است که در ضمن بحث اشاره می شود. و از صاحب نظران بعد از تطور شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به روایات زیادی را برای اثبات اعتبار احتیاط یادآور شده است. و همین طور محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد. در مجموع بهتر است که مستقیما روایات را مورد توجه قرار بدهیم.

طوائف روایات در مورد احتیاط

آنچه از استناد صاحب نظران استفاده می شود روایات مورد استناد در سه باب از ابواب صفات قاضی در کتاب وسائل جلد هجدهم آمده است، باب چهار و باب نه و باب دوازده. در باب چهار سی و شش روایت ذکر شده که از مجموع برای اعتبار احتیاط استفاده می شود. و در باب نهم پنجاه و دو روایت ذکر شده است که از این روایات استفاده کرده اند برای اعتبار احتیاط. و در باب دوازده شصت و هفت روایت آمده است که دال بر اعتبار احتیاط باشد. اما طبق تنظیم صاحب نظران تمامی این روایات از لحاظ محتوا به چهار طائفه خلاصه می شود: طائفه اول روایاتی که نهی می کند از صدور حکم بدون علم که منطبق است با احتیاط در موارد شبهات. طائفه دوم روایاتی است که دستور به توقف می دهد در مورد شبهات. دسته سوم روایاتی است که در موارد شک در حکم صریحاً به لفظ و نص احتیاط اشاره می کند. طائفه چهارم مشهور است به اخبار تثلیث، که از اخبار تثلیث هم برای اعتبار احتیاط استفاده می شود. شرح این روایات زمان و وقتی می طلبد که در حوصله این بحث نیست اما آن مقداری که لازم است به عنوان نمونه و موارد برجسته و انتخاب روایاتی که سنداً و دلالتاً کامل باشد مورد اشاره قرار می گیرد. قبل از اینکه به این موارد اشاره کنیم براساس احترام و تقدیر و بهره گرفتن از نظر شریف شهید قدس الله نفسه الزکیه اول آن روایاتی را که شهید فرموده اند اشاره کنیم. شهید اول قدس الله نفسه الزکیه دو طائفه از روایات را نقل می کند طائفه اول مربوط به اجتناب از شبهات و از طائفه دوم هم روایت دال بر احتیاط. اما از طائفه اول روایتی را نقل می کند که در وسائل نیست در جوامع معتبر روایی نیامده. اگر روایت در جوامع روایی نیامده باشد از لحاظ اعتبار ابتدائی اشکال دارد. اما اگر محقق حلی یا شهید اول روایت را نقل کرده باشد یک امتیاز محسوب می شود در حد امتیازی که در جوامع معتبر آمده باشد. شهید اول قدس الله نفسه الزکیه روایت اول را که نقل می کند متنش این است از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم «من اتقی الشبهات استبرأ لدینه و عرضه» (۲) خود حدیث مرسل است ولی مرسلی که شهید به آن اعتناء کرده اما متن بسیار عالی است. می فرماید کسی که از شبهات بپرهیزد یک نجات و برائت و مصونیت در دین و عرض و آبروی خودش به دست آورده. و اما طوائف دیگر که در کتاب وسائل آمده است که از هر طائفه یک روایت دارای سند معتبر ذکر بکنیم. طائفه اول که روایاتی بود دالّ بر عدم صدور حکم در صورتی که علم به آن حکم وجود نداشته باشد. روایت اول از آن طائفه اول صحیحه هشام بن سالم است «قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ما حقّ الله علی خلقه» چیست حق خدا بر عهده خلق

خدا؟ «قال أن یقولوا ما یعلمون و یکفّوا عما لا یعلمون». فقهی، دینی، ادبی، اخلاقی «فاذا فعلوا ذلک فقد ادّوا الی الله حقه». (۳) که «یکفّوا عما لا یعلمون» مورد استشهاد ماست. در اطراف شبهه که جای «ما لا یعلمون» است وظیفه این است که باید خود نگهداری کند اظهار نظر نکنند ارتکاب به عمل نیاید شبهه را مرتکب نشود. این روایت با این سند محکم و این دلالت واضح می تواند سند و مدرکی باشد برای اعتبار قاعده احتیاط. طائفه دوم که امر به توقف در شبهات بود. از این طائفه هم سه روایت را نقل کنم. روایت اول مقبوله عمر بن حنظله است که حدیث طولانی است درباره تعارض روایات است سند روایت معتبر است اگر بر فرض کسی که از لحاظ رجالی به عمر بن حنظله اشکال بکند این روایت معتبر است. چون مقبول اصحاب قرار گرفته است. مقبوله به روایتی گفته می شود که از عمل اصحاب بالاتر می رود و تلقی به قبول می شود. در انتهای این روایت می فرماید: «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». (۴) اگر در برابر شبهه کسی قرار بگیرد در ان وضعیت اگر توقف کند و اطراف شبهه را مرتکب نشود بهتر است از اینکه مرتکب بشود و به هلاکت بیافتد داخل و وارد هلاکت بشود. تا به اینجا دیدیم که این روایت مقبوله که سندش هم درست و معتبر دلالتش هم به نظر می رسد که کافی باشد و مشکلی نداشته باشد. روایت بعدی روایتی است از امام رضا علیه السلام که این روایت را از نظر سند که مطالعه کردیم معتبر به نظر آمد و بعد یک بیانی از شیخ صدوق در این رابطه دیدیم که فرموده اند این روایت از کتاب الرحمه سعد بن عبدالله قمی است و فرموده است این کتاب از اصول است و از کتبی است که مورد اعتماد و مرجع است. روایت طولانی است نزدیک به دو صفحه از امام رضا علیه السلام احمد بن الحسن المیثمی که از اجلاء و ثقات است و توثیق خاص دارد نقل می کند بقیه روات هم دارای توثیقات بود. فقط محمد بن عبدالله اعتبارش را از لحاظ رجالی دقیق نتوانستم پیدا کنم منتها با بیان صدوق سند اعتبارش کامل و معتبر اعلام می شود. در انتهای این روایت آمده است که «و لا تقولوا فیه بآرائکم و علیکم بالکفّ و التثبت و الوقوف» بر شماست خود نگهداری، ثبات قدم توقف، «و انتم طالبون باحثون» مقاومت پای مردی در حالی که فحص و جستجوگر باشید «حتی یأتیکم البیان من عندنا» (۵) توقّف تان این جوری نباشد که دست روی دست بگذارید توقف کنید یعنی در مرز ارتکاب ولی فحص کنید جستجو کنید تا وقتی که یک بیانی از ما به دست بیاورید. و احتیاط هم معنایش همین است. و روایت دیگر عبارت است از روایت جابر از امام باقر علیه السلام که این روایت هم سندش معتبر است و قابل اعتماد. در حدیثی که فرموده است: «ان اشتبه الامر علیکم فقفوا عنده و ردّوه الینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا» (۶) می فرمایند: در صورتی که دلیل محکمی درباره یک حکم نداشتید و شبهه شد توقف کنید و آن را کارش را به ما واگذار کنید تا ما برای شرح بدهند آن طوری که برای ما شرح آمده است. یک اشکال ابتدائی در دلالت این روایت به نظر می رسد و آن این است ممکن در زمان حضور باشد ولیکن امام باقر و بیان عام به شکل قضیه حقیقیه می نماید هر کجا شبهه، وانگهی شرح بدهیم اعم از اینکه مستقیما شرح بدهیم به شما یا شرحش را داده باشیم به نصوص که شما استفاده کنیم. از این طائفه دوم که امر به توقف داشت به همین سه تا روایت اکتفاء می کنیم. طائفه سوم که عبارت بود از روایاتی که صراحت دارد به لفظ احتیاط. اما حدیث اول عبارت است از صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج، «قال سألت اباالحسن علیه السلام عن رجلین اصاب صیدا و هما محرمان الجزاء بینهما أو علی کل واحد منهما جزاء؟ قال لا بل علیهما ان یجزی کل واحد منهما الصید». سوال شد که اگر دو نفر با هم در حال احرام یک صیدی را مورد اصابت قرار بدهند کشتن شکار در حال احرام جزاء و کفاره دارد دو نفری اگر هم زمان یک صیدی را مورد اصابت تیر شکار قرار بدهند چه حکمی دارد؟ یک کفاره داده شود هر کدام نصف یا دو کفاره؟ آقا فرمود هر یکی یک کفاره. بعد سائل سوال کرد که بعضی ها آمدند از من این مسئله را سوال کردند و من حکمش را بلد نبودم. آقا این جمله را فرمود «فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسالوا عنه فتعلموا». (۷)

آقا فرمود اگر شـما برخوردیـد مثل این مورد که حکمش را بلد نبودید دست نگه دارید. نگفته است توقف دقیق گفته احتیاط تا اینکه بپرسـید و سوال کنیـد و علم حاصل کنیـد. این روایت سـندش هم کامل و دلالتش هم کامل و قاعده کلی که ما داریم اینجا به کار ببرید و از اشـکال ابتدائی جواب بدهید که این روایت می نماید که اختصاص داشـته باشد به زمان حضور امام که فرمود احتیاط کنیـد تا سوال کنید هرچند نگفت تا سوال کنید از ما. ولی در معرض توهم حضور امام است. جواب این اشـکال از یک قاعـده کلی که منصوصه است. «حلال محمـد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». این روایت دلالت و سند کامل بود. روایت دیگر که موثقه است این روایت را شـهید در ذکری مورد اسـتناد قرار داده است موثقه عبدالله بن وضّاح از امام کاظم علیه السـلام. «کتب الی العبـد الصالـح علیه السـلام یسأله عن وقت المغرب و الافطار فکتب الیه أری لکم أن تنتظر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائطه لدینک» (۸) که حائطه از ماده احتیاط است احتیاط برای دین خودت اخـذ کن. و به طور کلی هم هست و به عنوان قـانون در آخر روایت می شود منبع اعتبـار برای قاعـده احتیـاط. حـدیث سوم روایـتی است که گفته شـده است «کالصـحیح» از امـام رضا نقل شـده است از امیرالمومنین علیه السـلام که «قال لکمیل بن زیاد اخوک دینک فاحتط لدینک» (۹) دین انگار برادرت است احتیاط کنی نسبت به دین خودت. معنای احتیاط در عمل معلوم است جایی که به شـبهه بربخوریم بایـد فحص و تحقیق به عمـل بیـاوریم تـا اینکه حکم برای ما روشن بشود و بـدون روشن شـدن حکم نبایـد اقـدامی بکنیم که در عمل می شود احتیاط. این سه طائفه از روایات بود که نمونه ها را با سند معتبر و دلالت های نسبتا واضح و خوب ذکر کردیم و فهم اصـحاب را هم اضافه کنید مخصوصا شـهید که دلالت را مورد توجه قرار داده است. تا اینجا با اعتبار سند و ظهور و تمامیت دلالت می توانیم بگوییم که احتیاط منبع و مدرک روایی از نصوص معتبر دارد. اما اگر بخواهیم اشکال و نقد کنیم نقـدها دیگر جنبه دقت های عقلی پیدا بکند ما باشـیم و ظاهر این روایات و با این تعدد و کثرت و با این وضوح می شود اعلام کرد که احتیاط از منبع معتبر روایی برخوردار است اما طائفه سوم که احوال تثلیث باشد، فردا بحث کنیم.

ص: ۱۶۲

۱- الذکری، شهید اول، ج۱، ص۱۳۸.

۲- عوالیٔ اللئالی، ابن ابی جمهور أحسائی، ج۱، ص۳۹۴.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲، ابواب صفات قاضی، ب۴، ح۱۰، ط اسلامیه.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۵، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۱، ط اسلامیه.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۸۲، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۲۱، ط اسلامیه.

۶- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۸۶، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۳۷، ط اسلامیه.

۷- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۱۱، ابواب صفات قاضی، ب۱۲، ح۱، ط اسلامیه.

۸- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲۲، ابواب صفات قاضی، ب۱۲، ح۳۷، ط اسلامیه.

۹- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲۳، ابواب صفات قاضی، ب۱۲، ح۴۱، ط اسلامیه.

طوائف روایات برای اثبات احتیاط ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طوائف روایات برای اثبات احتیاط

طوائف روایـات در جهت اثبـات اعتبـار برای احتیـاط به طور مفصـل گفته شـد. یـک طـائفه باقی مانـد که عبارت بود از اخبار تثلیث. این عنوان از روایات که عبارت است از اخبار تثلیث شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تهذیب نقل می کند این حـدیث همـان مقبوله عمر بن حنظله است منتها صاحب وسائل قـدس الله نفسه الزکیه روایات را در حـد ضـرورت و متناسب با بـاب نقل می کنـد لـذا تقطیع می شود روایات را احیاناً کامل نقل نمی کنـد. لـذا بر این شـدیم که اصل آن روایت را از اصـل برایتان بخوانیم که از کتاب تهـذیب شـیخ است. در ضـمن همان روایت مقبوله این جمله یا این بیان که عنوان یک بیان کلّی و قاعـده و هـدایت به حساب می آیـد امام فرموده است: «انما الامور ثلاثه امر بیّن رشده فیتبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشـکل یردّ حکمه الی الله عزوجـل و الی الرسول قـال رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم حلال بیّن و حرام بیّن و شـبهات بین ذلک فمن ترک الشـبهات نجی من المحرّمـات و من أخـذ بالشـبهات ارتکب المحرّمـات و هلک من حیث لا یعلمه» (۱) این حدیث تثلیث است. در این حدیث تثلیث به طور کل بیان شده است که قضایا به سه گونه هست: بیّن و غیّ و مشکل و بعد از بیان این واقعیت قاعـده کلی را بیان می فرمایـد که دو سویه است: از یک سو راه را برای برائت سـدّ می کند و از سوی دیگر احتیاط را وظیفه اعلام می کند که می فرماید: «فمن ترک الشـبهات نجی من الحرّمات» این تایید احتیاط. از سوی دیگر هم برائت در این مورد ردّ می کند «و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلمه».

ص: ۱۶۳

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص۳۰۲، ح۸۴۵.

تمسک صاحب نظران به حدیث تثلیث

صاحب نظران در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاشتغال به این حدیث تمسک کرده اند که یک نکته ای که این حدیث دارد این است که امـام علیه السـلام یـک واقعیتی را درباره احکام بیان می کنـد که از سه صورت بیرون نیست و پس از آن مقـدمه قاعده کلی بیان می کند که اجتناب از شـبهه موجب نجات است و ارتکاب شـبهه موجب هلاکت است. بهترین دلیل به حساب می آیـد برای اثبات اصاله الاحتیاط. بعـد از اینکه اخبار تثلیث گفته شـد طوائف روایات کامل شد. و روایات را از لحاظ سـند هم توجه کردیم که با اسـناد معتبر روایات در این راسـتا ذکر شد و چهار طائفه هم شرح داده شد که طائفه چهارم همین اخبار تثلیث بود. تـا اینجـا بـا سـند معتبر و بـا ظهورات و بـا فهم اصحاب به این نتیجه رسـیدیم که احتیـاط از روایات و نصوص قابل اسـتفاده است. به عبـارت دیگر روایـات و نصـوص برای اعتبـار احتیـاط دلالـت دارد. این کـلّ قضـیه روایـات مربوط به اصـاله الاحتیاط.

نقد و بررسی دلالت روایات احتیاط

صـاحب نظران اصول به طور کلّ در شـکل اجمال به اتفاق آراء در دلالت این روایات و این طوائف اربعه روایات اشـکال می کنند. آن صاحب نظرانی که اشکالات را به شکل برجسته تری بیان فرموده اند از این قرارند:

نقد شیخ انصاری

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید طائفه اول از روایات که نهی شده بود از عمل بدون علم می فرماید: در بحث مورد نظر که شبهات باشد پس از آنکه ادله نقلی و عقلی (حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان) در اختیار داریم عمل به این شبهه عمل به غیر علم نیست که شرحش را قبلاً دادیم. جایی که دلیل داشته باشیم عنوان عمل به غیر علم آنجا بکار نمی برد. ما در شبهات بدویه در شبهه موضوعیه به طور کل و در شبهه حکمیه وجوبیه بعد از فحص نصوصی داریم که به ما اجازه می دهد شبهه را اعتناء نکنیم. بنابراین در شبهات عمل بغیر علم نداریم چون که دلیل داریم. اما طائفه دوم که عبارت بود از امر به توقف، می فرماید: توقف عند الشبهه نشیب و فرازی دارد مطلب واضح و روشن نیست چه شبهه کجا؟ یک ابهامی است. بعد در آخر می فرماید: لبّ کلام شیخ انصاری این است که خود ایشان هم می فرماید: «ملخّص الکلام» که این طائفه از روایات که می فرمایند: القاء در شبهه موجب هلاکت می شود «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» به طور کل این طائفه از روایات ارشاد است ارشاد به سوی حکم عقل. یعنی نجات از عقاب یعنی اجتناب از وقوع در هلاکت. بعد از آنکه اوامر ارشادی بشود یک وجوب احتیاط مولوی که ترک آن عقاب داشته باشد و فعل آن ثواب داشته باشد ثابت نمی شود که از خصوصیات ارشادی و مولوی شاید اشاره شده باشد که این است که در امر مولوی ثواب و عقابی هست و در امر ارشادی ثواب و عقابی نیست. بعد از که ارشادی شد مقصد ثابت نمی شود که وجوب احتیاط باشد در شکل وجوب شرعی. اما طائفه سوم که عبارت بود از وجوب احتیاط که تصریح شده بود که احتیاط کنید. از آن دسته از روایات این است که روایت اول و دوم صحیحه و موثقه بود. روایت صحیحه عبد الرحمن بن حجاج درباره حکم صیدی که دو نفر مشترکاً صید را انجام داده اند سوال شد که یک کفاره دارد نصف یا هر کدام یک کفاره دارد؟ در پایان امام فرمود اگر این گونه مسائل را برخوردید صریحا فرمود «علیکم بالاحتیاط». می فرماید این صحیحه ظهوری دارد باید به ظهورش اخذ کنیم. ظهورش این است که سائل دسترسی به سوال دارد یعنی در زمان حضور امام است. می تواند سوال را برود از امام بپرسد. و تا این حد ما سخت گیری نمی کنیم که بگوییم احتیاط واجب است در مورد قضیه شخصیه در صورتی که دسترسی به امام ممکن باشد. اما یک دلیل کلی به طور مطلق برای اعتبار احتیاط نمی تواند باشد. پس طائفه سوم که خطّ اول و خط مستحکمش صحیحه بود به نتیجه نرسید. می فرماید: اما موثقه، موثقه عبد الرحمن بن وضّاح بود که شهید هم قدس الله نفسه الزکیه آن روایت را نقل کرده بود. که اگر کسی شک بکند که موقع مغرب شرعی رسیده یا نرسیده افطار و نماز چه کند؟ امام فرموده بود «علیکم بالحائطه» ماده احتیاط هم بکار رفته بود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه با آن قدرت استدلالی و اصولی بالایی که دارد می فرماید منظور از این شبهه در مورد وقت مغرب معلوم است که شبهه حکمیه نیست چون برای امام مناسبت شأن ندارد که امام شبهه حکمیه را به طور اجمال بیان کند یا نستجیر بالله حکم عند الامام معلوم نباشد. پس آنچه که مناسبت دارد این است که شبهه موضوعیه است و شبهه موضوعیه ممکن است حمره مورد شک باشد که این حمره یک مقدار کم رنگ است آیا حمره مشرقیه است یا نیست، یا قسمتی رد شده و قسمتی هم باقی است از این قبیل، شک در موضوع است. امام گویا در شبهه موضوعیه استحباباً دستور به احتیاط می دهد. چون در مورد شبهه موضوعیه اگر احتیاطی آمده باشد مناسبت اقتضاء می کند که احتیاط استحبابی باشد و مدعای ما ثابت نمی شود.

سوال:

پاسخ: شارع گاهی از موضوعات خارجی شئ ای را موضوع برای حکم خودش انتخاب می کند تشخیص موضوع را امام به عهده نمی گیرد تشخیص موضوع کار خود عرف است و کار امام نیست. تتمه نقد و بررسی طائفه سوم: پس از که شیخ انصاری این دو تا روایت صحیحه و موثقه را بررسی می کند می فرماید اما روایت امالی که سندش را آن روز گفتیم که خالی از اعتبار نیست. «اخوک دینک فاحتط لدینک» این روایت را در جمله کوتاه می فرماید که ارشاد است و ملحق می شود در قلمرو همان جوابی که از روایات مربوط به توقف دادیم. امر ارشادی است وجوب شرعی برای احتیاط ثابت نمی شود. و بعد می فرماید: روایات دیگری که در باب است که ما در بحث مان به روایت معتبر و دارای سند درست اکتفاء کردیم. شیخ می فرماید روایات دیگری که در این باب آمده به طور کل دارای اسناد ضعیفه است. از اساس اعتبار ندارد. مضافا بر اینکه دلالت هایشان هم لحن ارشادی دارد، بنابراین لحن ارشاد و سند ضعیف قابل استناد نخواهد بود. اما دسته چهارم اخبار تثلیث. در مورد اخبار تثلیث توجه کردید که آنچه مورد استناد بود آن جملاتی بود که تحت عنوان قاعده کلی شده بود «من ترک الشبهات نجی و من ارتکب هلک» در اینجا شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همان جواب اصلی را که دارد که درباره روایات توقف گفته شد اینجا هم به آن جواب استناد می فرمایند. به طور طبیعی اجتناب از شبهات در حقیقت اجتناب از هلاکت است این یک حکم عقل است و امری که از سوی شرع در این رابطه آمده باشد ارشاد به حکم عقل است. نتیجتاً وجوب احتیاط عقلی است از سوی شرع روایتی که در این رابطه بیاید در حقیقت اخبار از آن وجوب است. وجوب شرعی تاسیس نمی شود و مدعای ما این است که ما از سوی شرع به وسیله نصوص معتبر وجوبی را برای احتیاط ثابت کنیم که با این نصوص وجوب شرعی برای احتیاط ثابت نمی شود. این ادله با این خصوصیات و با این نقدها با تمام آن اعتباری که داشت در حقیقت به نتیجه نرسید. از این روایات در نهایت امر یک حقیقتی را می توانیم ثابت کنیم و آن این است که احتیاط جایگاهی دارد ولی از سوی این روایات ثابت نمی شود. یک اشکال است و یک اعتراف است، اشکال است که وجوب شرعی ثابت نمی شود و یک اعتراف است که احتیاط جایگاه دارد واقعیت دارد. رأی شیخ انصاری با این شرح کامل شد.

ص: ۱۶۵

نقد محقق خراسانی

محقق خراسانی به طور کـل برای لزوم احتیاط دو طائفه از روایات را به طور اختصار تعرض می کننـد و جواب مختصـری هم می گویند یک نکته از نکات مختفیه دارد که به آن هم توجه کنید. خلاصه کلام محقق خراسانی این است که روایات دال بر وجوب احتیـاط یـا بر اعتبـار احتیاط به دو دسـته است: ۱. روایـات آمره به توقـف، ۲. روایـات آمره به احتیـاط. اما آن دسـته از روایاتی که امر به توقف می کنـد که می گویـد نتیجه اش هلاکت است بسـیار واضح است که پس از دلیل نقلی یعنی حدیث رفع و دلیل عقلی یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان جایی برای القاء در هلکه وجود ندارد. چنین موردی القاء در هلکه قطعا نیست به این اقتصار و اما ادله احتیاطی که روایات دال بر احتیاط آمده است یعنی روایاتی که تصریح دارد که «علیکم بالاحتیاط» این دسـته از روایـات که جوابی که شـیخ داده است مورد تامـل است اما دلیل خود ایشان می فرماینـد: این روایات معارض است با روایـات دال بر برائت و روایـات دال بر برائت اخص است و روایـات بر احتیاط اعم. قاعـده معلوم است رویارویی اخص با اعم براسـاس قاعـده احتراز از لغویت در کلام معصوم بایـد اخص مقـدم بشود. این را هم به عبارت دیگری هم ذکر می کنـد و آن این است که روایـات برائت نصّ است «کل شـئ لک حلال» نص بر حلیت است. و روایات احتیاط ظهور دارد بر عـدم اجتناب «علیکم بالاحتیاط» به طور طبیعی نص مقدم بر ظاهر است. در آخر شیخ و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد مجموعاً می فرمایند: این روایات حمل بر ارشاد می شود برای اینکه اگر حمل بر ارشاد نشود لحن آبی از تخصیص است اگر این روایاتی که درباره وقوف و احتیاط آمده حمل بر ارشاد نشود باید بگوییم تخصیص وارد شده است در «الوقوف عند الشبهه» لحن الوقوف آبی از تخصـیص است. اولاً ـ که شـبهات را ما می دانیم شـبهه بـدویه و شـبهه موضوعیه بعـد از فحص به اتفاق اصولی و اخباری مورد احتیاط نیست. پس اینها که خارج انـد از قلمرو وقوف، بایـد بگویید که ارشادی است تا تخصـیص وارد نشود. اگر بگوییم امر مولوی است پس باید بگوییم تخصـیص خورده باشد و تخصـیص امکان ندارد چون «الوقوف عند الشبهه» می شود حکم عقل، و تخصیص در حکم عقلی امکان ندارد. و اما رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه ان شاء الله فردا.

نظر سید الخوئی در روایات احتیاط ۹۵/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر سید الخوئی در روایات احتیاط

دو دسته از روایات و اشکالات آن

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد روایات محل استناد در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط می فرمایند: به طور کلی این روایات به دو دسته هستند. دسته اول روایات آمره به توقف عند الشبهات که این روایات را خواندیم و متنی که مستفیض بود این بود که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». دسته دوم روایاتی است که خواندیم تصریح داشتند به لفظ احتیاط «علیکم بالحائطه». به طور کل روایات به این دو دسته است. یک نکته قابل تذکر در استدلالات به روایات این است که روایاتی که دلالت یا اشعاری به احتیاط داشته باشد زیاد است علی الاقل دهها روایت است. اما چون که سیدنا الاستاد مسلکش این است که به روایات ضعیف استناد نمی کنند. آن روایاتی که از لحاظ سند دارای اعتبار هستند به همین دو دسته منقسم می شود: روایات دال بر وجوب توقف و روایات دال بر التزام به احتیاط، «علیکم بالاحتیاط». می فرمایند: اما دسته اول که روایاتی بود دال بر توقف که در مورد شبهه توقف کنید و به سمت برائت نروید که این توقف در واقع عملاً مساوی با احتیاط است. می فرمایند: این روایات دلالت شان کامل نیست به جهت اینکه درباره دلالت این دسته دو اشکال وجود دارد: اشکال اول این است که این روایات که متعلق امر شبهات است، شبهات یک معنای عامی دارد که به هر چیزی که مشتبه بشود باید اطلاق بشود ولیکن بحثی که ما داریم شک در احکام، در این حوزه شبهاتی هست که لغتاً شبهه است ولی از حیث اعتبار شرع شبهه کلا شبهه است. شبهه به اعتبار شرع منتفی است. جایی که ترخیص وارد بشود، شبهه است وجداناً هم شبهه است اما ترخیص شرعی که وارد بشود به اعتبار شرع آن شبهه کلاشبهه است. بنابراین ترخیص کجاها وارد می شود؟ حداقلش در شبهه بدویه بود یا شبهه وجوبیه بعد از فحص. ترخیص شرعی آمده است که «کل شئ لک حلال، رفع ما لا یعلمون» وجدان و لغت می گوید شبهه است اما اعتبار شرع می گوید شبهه نیست به این موارد به چشم شبهه بین نگاه نکنید حکمش مشخص است مسئولیت در قبال این شبهه ها در کار نیست. بعد از اینکه واقعیت را ملاحظه می کنیم باید بگوییم که از قلمرو شبهاتی که در روایات آمده «الوقوف عند الشبهات» یک عده از شبهات خارج است و خروج این شبهه می شود خروج تخصصی و بلا اشکال هم هست. اگر خروج را خروج تخصصی در نظر نگیریم باید بگوییم تخصیص خورده است و لحن بیان آبی از تخصیص است. لحن این است «الوقوف عند الشبهه»، ترکیب را در نظر بگیرید کلمه وقوف است و کلمه شبهه است، چطوری تخصیص بدهیم؟ اگر تخصیص بدهیم مستقیما خلف است. چون شبهه است و وقوف هم دستور داده شده. بنابراین تخصیص که روا نیست تخصّصا خارج است. نتیجه اش این است که از این دسته از روایات که امر به وقوف عند الشبهه داشته است اعتبار احتیاط در تمامی شبهات استفاده نمی شود. این اشکال اول. اشکال دوم سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: بدون هیچ تردید متن را که مطالعه کنیم که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» تعلیل وجود دارد این وجوب توقف که احتیاط است یک علت برایش گفته شده که اقتحام به هلاکت است. باید از شبهه اجتناب کرد تا به هلاکت نیافتد. تعلیلی که اینجا آمده می نماید که این وقوع در هلکه یک واقعیت و یک مطلب مرتکزه در اذهان

باشد قبل از اخبار دال بر وجوب توقف. آن وقوع در هلکه به عنوان یک خطر که علت شده است و آن هم یک واقعیت مرتکزه است می شود ارشاد. آن درک قبلی قطعی هست وقوع در هلکات نیاز به این دلیل ندارد آن وقوع در هلکه یک واقعیت است. این وجوب توقف که می آید ارشاد می کند. سید یک نکته ای را استطرادی اضافه می کند می فرماید: علت وجوب توقف که روایات امر می کند به وجوب توقف، علتش وجوب توقف دیگر نیست که مستلزم خلف می شود. با این دو تا اشکال این دلالت کافی نیست.

ص: ۱۶۷

دو سوال و جواب آن

بعد دو تا سوالی را خود سیدنا الاستاد مطرح می کند و جواب می دهد که توجه کنید. سوال: اگر منظور از هلاکت هلاکت اخرویه باشد یعنی عقاب باشد ارشاد است و اما اگر منظور از هلاکت مفسده واقعیه باشد که شارع بگوید شما احتیاط کنید که به یک مفسده واقعیه برمی خورید. مثلا مفسده جزء احکام وضعیه فعل حرام باشد. احتیاط کنید به این حرام اگر بربخورید قلب تان سیاه می شود و حال عبادت ازشان سلب می شود. اگر این جوری بود و این جوری شد گاهی آثار وضعی ناخودآگاه اثر می کند. می بینید یک کسی حالت دعا ازش گرفته شد اشک ندارد حال دعا ندارد کاری انجام نداده من که از دیوار کسی بالا نمی روم و جنایت نمی کنم چرا حال دعا گرفته شد؟ آثار وضعیه بعضی از اعمال. بعضی از دعوت ها، بعضی از خوراک های ساخت بازار که نجس است، اینها اثر وضعی دارد. نه اینکه من شما را به طرف وسوسه دعوت کنم اما ظاهر شرع می گوید پاک است گناه نمی کنی ولی اثر وضعی اش را دارد. حال دعا را می گیرد حال التجاء را می گیرد. اگر منظور هلاکت واقعی نباشد مفاسد واقعیه باشد که اینجا دیگر ارشاد نیست اینجا می تواند شارع اعلام بکند که «یجب الوقوف عند الشبهه» تا این مفاسد به شما نرسد. اینجا امر مولوی جای اشکال نیست پس ارشاد نیست. در جواب این اشکال سیدنا الاستاد می فرمایند: اولاً ـ ما ظهورات را می گیریم، وقوف عند الشبهه ظهور دارد بر هلاکت که به معنای عقاب باشد آنکه هلاکت است عقاب است. بنابراین اولاً هلاکت ظهور دارد به معنای عقاب.

ص: ۱۶۸

و ثانیاً اگر بگوییم به معنای هلاکت دنیویه است مفاسد واقعیه در این صورت مستلزم تخصیص به تعبیر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه موجب تخصیص اکثر می شود و متن هم تخصیص را برنمی تابد. سوال دوم این است که سیدنا می فرماید: شبهه فقط یک مورد باقی می ماند و آن شبهه تحریمیه و آن هم قبل از فحص علی المبانی و علی المبنا فقط شبهه تحریمیه قبل از فحص. شبهه موضوعیه، شبهه وجوبیه و شبهه بدویه همه اینها خارج می شود ترخیص می شود و مومّن دارد. فرض کردیم که دلیل دلیل مولوی است وجوب احتیاط، ارشادی نیست که اشکالی نداشته باشد. اینجا فرض کردیم که عدم احتیاط شد امر مولوی، امر به توقف شد امر مولوی و وجوب احتیاط را آورد. این مواردی که از تحت اشراف وجوب احتیاط خارج می شود شبهات زیاد است. پس هم اشکال تخصیص اکثر پیش می آید و هم اشکال اینکه متن آبی از تخصیص است. اشکال دوم سیدنا می فرماید: ممکن است بگوییم از امر به توقف در شبهات از عموم شبهات و اطلاق توقف ما کشف می کنیم که احتیاط وجوب شرعی داشته باشد این کاشف می شود از وجوب احتیاط. پس اگر کاشف از وجوب احتیاط شد هم دلالتش بر وجوب احتیاط کامل است. اگر کاشف از وجوب احتیاط شد دلالتش بر وجوب احتیاط کامل می شود و مقصد ما هم همین است. سید جواب می فرماید که این وجوب احتیاطی که اعلام کردید به توسط روایات آمره بر توقف عند الشبهات به عنوان کشف انّی دو صورت دارد: یا این وجوب احتیاط بدون استفاده از اخبار آمره به توقف است یا اینکه بعد از اخبار به توقف است ولی هنوز واصل نشده است. می فرماید: شما وجوب احتیاط را گفتید که کشف می کنید می گوییم این وجوب احتیاطی که کشف می شود وصول پیدا کرده است یا نکرده است اگر این وجوب احتیاط وصول کرده است بدون دلالت روایات توقف اینجا خلاف فرض است. فرض ما این نیست. فرض ما این است که این روایات بتواند وجوب احتیاط را اعلام کند. پس یا می گویید وصول این وجوب احتیاط بدون ارتباط با اخبار توقف است که این خلاف فرض است و خلف است. شما ادعایتان این است که این روایات وجوب احتیاط را ثابت کند الان می گویید وجوب احتیاط است این خلاف فرض است. که خلاف فرض هم یعنی خلف. و اما اگر بگویید که واصل نشده وجوب احتیاط وصول ندارد یک وجوب احتیاط است در واقع، اشکالش واضح است و آن اینکه وجوب واقعی غیر واصل تاثیرگذار نیست و منجّزیت ندارد. بنابراین با این توضیحی که داده شد این دو تا سوال هم حل است و نتیجه این شد که دسته اول از روایات که روایات آمره به توقف بود دلالت بر وجوب احتیاط ندارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین اشکال را جوابی داده است می فرماید: اگر شما اشکال کنید و بگویید که این روایات دال بر توقف کشف انّی می کند از وجوب احتیاط، می گوییم این وجوب احتیاط مکشوف بر فرض که مکشوف باشد یعنی این وجوب احتیاط واقعا وصول شده باشد و کشفش قطعی باشد. در مرحله علم رسیده باشد تا منجز باشد. اگر در این مرحله رسیده است این احتیاط از دو راه بیرون نیست: یا وجوبش وجوب نفسی است یا وجوبش وجوب طریقی. اگر وجوبش وجوب نفسی باشد ارتباطش از شبهه قطع می شود ما می خواهیم بگوییم در برابر شبهه به خاطر شبهه احتیاط واجب است این وجوب که نفسی شد وجوب «له» هست نه «لشبهه». بحث ما این است که ما وجوب را در قبال شبهه ثابت کنیم. بنابراین اگر وجوب نفسی باشد خود احتیاط واجب است نه به جهت اجتناب از شبهه. و اگر وجوب طریقی بود مدعا ثابت می شد. مدعای ما این بود که برای خود احتیاط وجوب ثابت کنید و وجوب برای خود احتیاط ثابت نشد. این در صورتی که اصل وجوب احتیاط کشف بشود کشف قطعی. اما اگر کشف قطعی نباشد بگوییم که یک وجوب احتیاطی در واقع علی الاجمال است اگر در این حد کشف داشته باشید این کشف در حد اجمال تاثیرگذار نیست. یک حکم

واقعی که هنوز واصل نشده و در مرحله فعلیت نرسیده و در مرحله تنجّز نرسیده، چه اثری دارد؟ و محل بحث هم نیست. ما از آن وجوب اصلا بحث نمی کنیم. مضافا بر اینکه تاثیرگذار نیست از محل بحث ما هم خارج است. (۱) بنابراین در نتیجه این تحقیقاتی که گفته اند به این نتیجه رسیدیم که دسته اول از روایات روایات دال بر وجوب توقف عند الشبهات دلالت بر وجوب احتیاط ندارد اما دلالت اینها چه می شود؟ فرمودند ارشادی است، فکر نکنید که این احادیث کاملا لغو بی فائده باشد می شود ارشاد. ارشاد که شد تاییدی بر یک واقعیت است ارشاد نقش اش تایید است که ظاهر ارشاد انشاء است و واقع ارشاد اخبار است. اخبار از یک واقعیت است. این مطلب کامل شد. اما طائفه دوم روایات دال بر وجوب احتیاط بما هو احتیاط یعنی روایاتی که تصریح دارند «علیکم بالاحتیاط» چه می شود ان شاء الله جلسه فردا.

ص: ۱۶۹

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۴۵ تا ۳۵۱.

نظر سید الخوئی نسبت به روایات اصاله الاطلاق ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخوئی نسبت به روایات اصاله الاطلاق

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: طائفه دوم از روایات مورد استناد در جهت اعتبار احتیاط عبارت است از روایاتی که به لفظ احتیاط تصریح کرده است که «علیکم بالاحتیاط» یا «علیکم بالحائطه». استدلال شد که این روایات با سند درست و دلالت هم نص است یعنی خود لفظ احتیاط در متن آمده. بنابراین این روایات دلالت می کند بر اعتبار احتیاط. سیدنا الاستاد در نقد و بررسی این طائفه دوم از روایات می فرماید: انصاف این است که این دسته هم دلالت ندارند بر اعتبار احتیاط به معنای اثبات وجوب احتیاط، به دو دلیل: دلیل اول این است که حسن احتیاط یک امر عقلی مسلّم است. شبهه ای وجود ندارد که احتیاط کار خوبی است. در صورتی که حسن آن از سوی عقل پیشاپیش درک شده باشد امری یا بیانی از سوی شرع اگر مربوط به آن وارد بشود به طور طبیعی ارشادی خواهد بود. این وجه اول که دلالت روایات را در جهت اثبات مطلوب به مشکل روبرو می کند مقصود وجوب شرعی احتیاط است و این روایات و آن حسن ذاتی احتیاط وجوب شرعی ثابت نمی شود. انشاء وجوب انشاء حکم نیست در واقع اخبار از چنین حسن است. وجه دوم می فرماید: احتیاط یا دلیل احتیاط که در این طائفه دوم از روایات آمده ناظر به شبهه است و شبهه هم اطلاق دارد شامل تمامی شبهات می شود حتی شبهه بدویه و شبهه موضوعیه بعد از فحص، و اما واقعیت این است که شبهه بدویه مخصوصا بعد از فحص و شبهه موضوعیه بعد از فحص به اتفاق اصولی و اخباری مورد احتیاط نیست. اینجا به اشکال برمی خورد. از یک سو متن و بیان مطلق شبهه را فرا می گیرد و از سوی دیگر واقعیت تحقیقی این است که قسمتی از شبهات مسلّماً مورد احتیاط نیست. بنابراین مسئله منجر می شود به ورود تخصیص در این متون. و می فرماید: تخصیص در مثل چنین متونی قابل التزام نیست. لذا باید بگوییم که این بیان و این نصوص جنبه ارشادی دارد تا تخصیص در کار نباشد. اگر ارشادی بود حکم شرعی جعل نشده تا تخصیص برای آن حکم شرعی وارد بشود. اخبار است از موارد خبر می دهد که این مورد احتیاط الزامی دارد این مورد احتیاط غیر الزامی دارد خبر رسانی است حکم شرعی نیست تا تخصیص وارد بشود. تخصیص در اوامر و بیانات ارشادیه اصلا زمینه ندارد چون جعل حکم نیست. در حقیقت گفته اند که اخبار از حکم است. جاهایی که از شبهه خارج شده است تابع دلیل خودش است عنوان تخصیص در این نصوص محقق نمی شود. این تمام فرمایش ایشان بود در جهت بررسی روایات. وانگهی در پایان نقد و اشکال به این دو طائفه از روایات مطلبی را عنوان می کند بعد از تنزل،

ص: ۱۷۰

معارضه اصول دیگر با ادله احتیاط پس از تنزل

می فرماید: اگر تنزّل کنیم و بگوییم که این ادله کافی است و این نصوص که گفتم دهها روایت شاید باشد یا علی الاقل چندین روایت درباره احتیاط بالاخره اینها حکم شرعی اعلام می کند. اگر چنین تنزّلی را کردیم و گفتیم ارشاد نیست انشاء حکم است در این صورت باز هم ادله احتیاط به نتیجه نمی رسد. برای اینکه اصل حاکم داریم اولاً ـ اصل حاکم در اینجا

استصحاب است. جایی که شک داریم در حرمت شئ ای می خواهیم احتیاط کنیم «الوقوف عند الشبهه» می آید استصحاب می گوید اعتناء نکنید استصحاب حکمیه و استصحاب عدم حرمت. یک سوالی ممکن است برایتان پیش بیاید و آن این است که سید مبنایش این است که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود چون که همیشه استصحاب در شبهه حکمیه معارض است با استصحاب عدم جعل. اما اینجا شبهه حکمیه است و می فرماید استصحاب جاری می شود. جوابش این است که در آن مورد بحث می کردیم که سیدنا الاستاد استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی دانند و گفتیم شهید صدر جاری می داند یک نکته را هم اضافه کردیم که استصحاب که در شبهه حکمیه جاری نمی شود آن استصحابی است که نتیجه آن اثبات حکم باشد که او معارضه می کند به استصحاب عدم جعل اما اگر استصحاب در شبهه حکمیه عدمی بود همان استصحاب عدم ازلی است که استصحاب عدم ازلی بر مبنای سیدنا الاستاد و مبنای محقق خراسانی جاری است. اینجا هم در حقیقت استصحاب عدم حرمت به عنوان استصحاب عدم ازلی است. استصحاب که جاری شد حاکم است بر ادله احتیاط. موضوع دلیل احتیاط را رفع می کند برمی دارد می گوید اینجا شبهه نیست اینجا تعبداً یقین است با تعبّد به یقین شبهه را برمی دارد موضوع احتیاط برداشته می شود. و بعد می فرماید بعد از اغماض از استصحاب ادله برائت مقدم بر ادله احتیاط است. چرا؟ چون اگر دو دلیل یکی اخص بود آن اخص مقدم است. چون اگر اعم را مقدم بکنیم اخص لغو می شود، تحفظ بر عدم لغویت یا اجتناب از لغویت. بنابراین به ادله که مراجعه می کنیم می بینیم ادله برائت شامل شبهه محصوره و شبهه تحریمیه قبل از فحص قطعاً نمی شود آنجا جایی برای برائت نیست محصوره خود علم اجمالی منجّز است برائت جا ندارد و عدم البیان نیست. و شبهه تحریمیه قبل از فحص آنجا هم جا برای برائت نیست علم به حرمت داریم. اما در قلمرو احتیاط هست هم شبهه محصوره در قلمرو شبهه احتیاط است و هم شبهه تحریمیه. نتیجه این شد که ادله برائت با توجه به حوزه و قلمرو خودش اخص شد از قلمرو احتیاط. پس از آنکه ادله برائت اخص از ادله احتیاط در آمد به طور طبیعی مقدم می شود بر ادله احتیاط. نتیجه این قسمت از بحث این جمله شد که ادله احتیاط بر فرض تمام باشد با ادله برائت تعارض بکند ادله برائت مقدم است چون که ادله برائت اخص از ادله احتیاط است. می فرماید: بلکه بعضی از موارد برائت اختصاص دارد به شبهه تحریمیه بعد از فحص، در آن صورت اصلا خاص که بود اخص می شود و یک شبهه می ماند قلمرو برائت.

اشکال و جواب

اشکال و پاسخ: سیدنا اشکالی می کند می فرماید ممکن است بگوییم که ادله برائت هم عمومیت دارد تمامی این شبهات را می گیرد ولیکن یا به واسطه حکم عقل یا به واسطه اجماع قسمتی از شبهات از قلمرو برائت خارج می شود که آن تخصیص است اما در اصل ادله برائت همان عموم و شمول را دارد که ادله احتیاط آن شمول را دارد. درست به اندازه همدیگر شمول دارند و نتیجه منتهی می شود به تعارض، و تقدمی در کار نیست. می فرماید: این اشکال وارد نیست. برای اینکه اگر بعضی از شبهات از قلمرو برائت به وسیله حکم عقل خارج بشود آن حکم عقل بسان مخصص متصل است از اول ظهور برای ادله برائت در عموم منعقد نمی شود. و اگر دلیل خاص ما درباره خروج بعضی از شبهات از قلمرو برائت اجماع باشد این دلیل در این مورد به صورت مخصص منفصل است و تحقیق هم آن است که مخصص منفصل هم تصرّف در موضوع ایجاد می کند. در هر صورت این اشکالی که گفته شده بود به نتیجه نرسید با این جوابی که دادیم. می فرماید وجه دیگری هم برای تقدم گفته شده و آن وجه همان است که محقق خراسانی فرمودند که نص و ظاهر؛ متن ادله برائت نص در رفع تکلیف است و ادله احتیاط ظاهر در احتیاط است به طور طبیعی نص مقدم بر ظاهر می شود.

اشکال دیگر

اشکال دیگر: می فرماید: اگر اشکال بشود که دلیل احتیاط حاکم بر دلیل برائت است. برای اینکه موضوع برائت «لا یعلمون» بود و احتیاط موجب علم می شود پس دلیل احتیاط حاکم بر دلیل برائت می شود. موضوع برائت را که عدم علم بود رفع می کند. احتیاط کنید این حکم را محتملاتش را انجام بدهید تا علم حاصل کنید، علم حاصل بکنید دیگر اینجا عدم علم نیست تا برائتی در کار باشد. جواب این اشکال را سیدنا الاستاد می فرمایند که این اشکال هم وارد نیست برای اینکه اگر وجوب احتیاط نفسی بود وجهی داشت که علماً الان باید با علم تعبدی وظیفه این است که محتملات انجام بگیرد ولی وجوب احتیاط طریقی است طریق به سوی یک حکم مجهول واقعی یعنی حکم واقعی مجهول عندنا بنابراین دلیل احتیاط به عنوان اینکه دستور به احتیاط بدهد علم آور نیست تا بگوییم مقدم است بر عدم علم. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۰۵.

جمع بندی و تحقیق

در جمع بندی آراء صاحب نظران به این نتیجه رسیدیم که اولاً تمامی این صاحب نظران در نهایت اعلام کردند که روایات و نصوص برای اثبات وجوب احتیاط کافی نیست. نکته دومی که نکته اصلی و مشترک المنافع بین صاحب نظران بود این بود که فرمودند روایات جنبه ارشادی دارد شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد. اما تحقیق: در مرحله تحقیق گفته می شود که این نصوص و این روایات متظافره خالی از دلالت نیستند. اولاًـ روایت در حد استفاضه است با سندهای معتبر و با تعابیر واضح از حیث متعلّق (شبهه) و از حیث حکم (تصریح به احتیاط) این همه روایات با این اعتبار سند و با این متن های واضح اصلا دلالت بر اعتبار اصاله الاحتیاط شرعاً نداشته باشد با طبع فقه و مذاق شرع و نصوص تطبیق نمی کند. این اولاً و ثانیاً گفته شد که همه این اعاظم اعلام کردند که نصوص لحن ارشادی دارد منظور از ارشاد در عبادات که در بحث های قبلی گفتیم این است که یک حکم عقلی قطعی قبلاً محقق باشد به طوری که اگر روایت نصی نداشته باشیم آن حکم عقل کافی باشد حکم عقل مستقل مثل وجوب اطاعت مولی. دلیل نداشته باشیم خود حکم عقل مستقل کافی است. و روایات یا آیه ای که بیاید این حکم عقل را اعلام بکند انشاء نیست ارشاد است حقیقتش اخبار است خبر می دهد که چنین حکم قطعی وجود دارد. و تعبیر سید این بود که اگر حکم شرعی هم داشته باشد روی حکم عقل لغو می شود. با این وصف که از خود این اعاظم از خود سیدنا الاستاد استفاده کردیم می گوییم این روایت یا هر کجای دیگر اگر ارشاد را ثابت کنیم باید ارشاد به سوی حکم عقلی قطعی ضروری باشد نه یک حکم عقل ضعیفی استحسانی یا ظنّی. بنابراین آیا می توانیم بگوییم که حکم عقلی در مورد احتیاط یک حکم عقلی قطعی ضروری است؟ رحمت واسعه است جهل عبد است عقاب و القاء در هلکه است قطعی است واقعا؟ فرمایش آن اعاظم کاملا درست است که اگر حکم ارشادی باشد دیگر وجوب برای احتیاط ثابت نمی شود اما صغرویا واضح بیان نفرموده اند که اینجا حکم عقلی قطعی قبلا وجود دارد بلکه از ضمن کلام شان استفاده می شود که ارشادی بودن ثابت نیست. هر کجا شک در ارشادی داشته باشیم ارشادی ثابت نیست. از کجا می فهمیم؟ در کلام خودشان آمده است که «لو تنزّلنا»، این «لو تنزّلنا» در اصطلاح محققین نکته اش این است که دلیل قبلی دغدغه دارد. بدون شبهه و در نهایت استحکام نیست. بنابراین می فرماید «لو تنزّلنا» که بگوییم نصوص حکم شرعی وجوب شرعی برای احتیاط ثابت می کند نوبت به تعارض نمی رسد.

ص: ۱۷۳

سوال:

پاسخ: هر کجا در استدلال ها که «لو تنزّلنا» بود یعنی دلیل قبلی در نهایت استحکام که هیچ شبهه ای نداشته باشد نیست. یک احتمال شبهه در آن است. بنابراین خود سیدنا الاستاد یک نافذه و پنجره ای باریکی برای ادله احتیاط باز می کند که دلالت کند بر وجوب شرعی احتیاط. مضافا بر اینکه در بیان خودشان هم نکته دیگر آمده بود که ممکن است بگوییم که دستورات شرعی و اطلاقات وقوف عند الشبهه کاشف باشد از وجوب احتیاط شرعی. این هم موید دیگری است که بگوییم این نصوص کاشف است از وجوب شرعی احتیاط. با کمک گرفتن از بیانات دقیق سیدنا الاستاد توجه کنید باید بگوییم که این نصوص با این کیفیت دلالت بر وجوب احتیاط نمی تواند نداشته باشد و اگر همه را حمل بر ارشاد کنیم ممکن است مخالفت با وجدان باشد کجا تمام موارد از قبیل حکم عقلی قطعی است و خلاف مذاق شرع باشد؟ که ادامه آن برای جلسه فردا.

تحقیق در روایات اعتبار اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در روایات اعتبار اصاله الاحتیاط

در مرحله تحقیق پس از آنکه روایات همه جهات نسبتاً بررسی شد و جمع بندی اعلام شد. نوبت به این مرحله رسیدکه تحقیق اعلام بشود.

تحقیق: نکات

در مرحله تحقیق باید نکاتی را مورد توجه قرار بدهیم: ۱. تمامی روایاتی که صاحب نظران در جهت اعتبار احتیاط استفاده کرده اند از حیث کمیت و کیفیت در حد قابل توجهی است که کمیت روایات مربوط به احتیاط دهها روایت و کیفیت هم بیان های واضح که صاحب نظران از آن روایات در جهت اعتبار احتیاط استفاده کرده اند و به آن روایات استناد به عمل آمده. این مجموعه از روایات با این کمیت و کیفیت اگر اعلام شود که حکم شرعی در ضمن این همه روایات وجود نداشته است و همه ارشادی بوده در دید تحقیقی گفته می شود که این وضعیت با شأن نصوص منطبق نیست. نصوص شأنیت دارد، جایی ممکن است یک روایت برای ارشاد بیاید و یک نصی برای ارشاد بیاید اما دهها روایت با خصوصیات همه حکم شرعی در ضمن نداشته باشند با شأنیت نصوص تطبیق نمی کند. پس اقتضای شأنیت نصوص این است که این روایات حکم شرعی انشاء و اعلام کرده باشند. ۲. در این روایات تصریحاتی است که با توجه به آن تصریحات می نماید که ظاهر و یا نصّ در وجوب احتیاط باشد. از باب مثال روایاتی که امر به وقوف دارد، «الوقوف عند الشبهه» شبهه که شبهه مربوط به حکم شرعی است، شبهه علمی نیست. اگر موضوعیه باشد هم ارتباط به حکم دارد و اگر حکمیه باشد هم مربوط به حکم است. دستور به وقوف در برابر شبهه یعنی در برابر اشتباه در حکم این بیان ظهور دارد به اینکه این وقوف وجود دارد و لازم است باید انجام شود. انشاء می شود وقوف، همین که وقوف انشاء بشود برای ما کافی است که ارشاد نیست. و بخش دیگر از نصوص که تصریح دارد از آن جمله صحیحه عبدالرحمن بن حجاج بود که در مورد شکار بود حکم را که امام فرمود بعد این جمله را فرمود: «اذا اصبتم بمثل هذا فعلیکم بالاحتیاط» قاعده کلّی، نص در رجوع به خود احتیاط است. و در موثقه عبدالرحمن بن

وضّاح که درباره شبهه در تحقق مغرب آمده بود فرمود که حکم این است منتظر بمانید در آخر نص فرمود «و تأخذ الحائطه» به احتیاط اخذ کن تمسک به احتیاط کنید. با این نصّ می بینیم که دستور شرعی نسبت به اخذ به احتیاط صادر شده است. اخذ به احتیاط از سوی شرع انشاء شده است. با وجود این ظاهر و این نص برای یک محقق روشن می شود که این نصوص که درباره احتیاط آمده است وجوب احتیاط را انشاء کرده اند. ۳. اگر بگوییم که این نصوص ارشادی است با آن خصوصیت هایی که بحث شد و آن توجیهات که تعلیل بود که ارشادی باشد و القاء در عقاب در کار است فرمایشات متینی بود اما آن نکته ها که گفتید مطابق با ظهور عرفی نیست بلکه برخواسته از دقت عقلی است. عرف که بگویید «علیکم بالاحتیاط» یعنی احتیاط واجب است. با دقت عقلی می گوییم احتیاط اول به مشکل برمی خورد استثناء پذیر نیست و بعد ارشاد است با آن دقت ها که دقت های عقلیه ای است که صاحب نظران مدقّق می توانند آن دقت های عقلیه را بکار ببرند و ارشادی اعلام بکنند.

ص: ۱۷۴

سوال:

پاسخ: اما اینکه گفتید حکم شرعی بودن ادعاء است، ظهور و نص در انشاء است که انشاء در کار بود یعنی ارشاد نیست. نکته دوم که گفتید تحلیل اصولی زیاد داریم، درست است تحلیلات اصولی داریم اما اگر در مورد دلالت نصوص رسیدیم کار ما استفاده از ظهورات است. جایی که ما تحلیلات را بکار می بریم جمع بین متعارضات و رفع اشکالات اما خود بیان اولین کاری که می کنیم می بینیم ظهور عرفی دارد یا ندارد. اگر ظهور عرفی داشت که ما فهمیدیم و بعد دیدیم که از این ظهور استفاده شده. ذکرش در مقام اثبات اعتبار برای احتیاط این است که اینها یک دلالتی دارند که آورده اند. بنابراین تحلیل اصولی خارج از ظهور در صورت عدم وجود ظهور است. ۴. متعلق نصوص از حیث حکم عقل. باید ببینیم که حکم عقلی که داریم قبل از این نصوص آیا یک حکم عقل واضح، قطعی، ضروری است که این نصوص ارشاد بشود یا آن حکم عقلی اولاً حکم عقلی ضروری نیست و ثانیاً برای محققین قابل درک است نه برای همه اهل علم. معیار در ارشاد این بود که حکم مدرکات قطعی عقلی ضروری مستقل. آیا هلاکتی که تعلیل آمده است یک حکم عقلی قطعی مستقل است یا حکم عقلی غیر مستقل است، نیاز به مقدمه دارد. آدم اعتقاد به دین داشته باشد بعد هم آثار واجبات و محرمات را بداند و بعد هم به مسئله عفو و مغفرت هم دل نبسته باشد آن موقع می شود احتمال قوی هلاکت، اصل یک القاء در هلاکت قطعی ضروری کلامی در کار نیست تا ما بگوییم ارشادی می شود. ۵. ارشاد را گفتیم که دو قسم بود ارشاد در معاملات و ارشاد در عبادات، ارشاد در عبادات این بود که باید حکم عقلی مستقل باشد و خود ارشاد که خوشبختانه در بحث اصول یکی از عنوان هایی است که ارشادیتش به وضوح مسلم و محرز باشد. به عبارت دیگر هر کجا در اصول صحبت از ارشادی بشود یک امر ارشادی واضح است. اگر در ارشادی بودن خدشه ای وجود داشت شک بکنیم که اینجا ارشادی هست یا نیست شک در ارشادی مساوی با عدم آن است.

ص: ۱۷۵

سوال:

پاسخ: عنوان قطعی در اصول موضوع حکم است عنوان مشکوک موضوع حکم نیست. در فهم عقلاء و سیره عقلاء و دأب اصول و بیان شرع و تصریح محقق نائینی هر عنوانی که در شرع اثر داشته باشد عقلاییا و فقها باید آن عنوان ثابت و محرز باشد روی عنوان مشکوک حکمی بار نمی شود. شک در وجود عنوان های وجودی ذی اثر مساوی با عدمش است. و مقتضای اصل هم عدم تحقق است منتها اصل عقلائی.

سوال:

پاسخ: حکم عقلی یا درک عقلی قطعی نسبت به یک حکم ممکن است. مثلاً حکم قطعی عقل به اطاعت مولی که از مستقلات عقلیه است. عقل از ادله اربعه است منتها عقل قطعی مستقل ضروری از ادله اربعه است. اگر یک جایی مثل اطاعت مولی عقل چنین درکی داشت سیدنا الاستاد که ملاک ارشادیت را بیان می کند این است که حکم عقل قطعی مستقل قبلاً محقق باشد و اگر یک دستور شرعی اینجا بیاید مجددا حکم اعلام بکند لغو است. اخبار می کند، این ارشاد ظاهرش ارشاد است واقعش اخبار است یعنی چنین حکمی هست بدانید. ۶. دیدیم سیدنا الاستاد اشکالی داشتند که اگر وجود احتیاط بدون ارتباط به این نصوص محقق شده باشد خلاف فرض است. و اگر پس از آمدن نصوص محقق نشده است منجّز نیست. در این رابطه عرض می شود که فرمایش ایشان کاملاً درست است. اگر قبلاً واصل شده این نصوص الان تحصیل حاصل است کاشفیت در کار نیست و انشاء در کار نیست و اگر حاصل نشده باشد این نصوص بیاید پس وجوب احتیاط واقعی منجّز نیست کاملاً درست است، اما ما از زاویه دیگر وارد می شویم می گوییم این نصوص مستقیما وجوب احتیاط را برای ما انشاء می کند نه اینکه وجوب قبلاً آمده باشد که این نصوص لغو بشود و خلاف فرض نه اینکه وجوب احتیاط اصلا معلوم نشود، این نصوص بیاناتی است دالّ بر وجوب احتیاط. لذا اگر اینها بر احتیاط دلالت نکنند معنای محصّلی نخواهند داشت. ۷. سیدنا الاستاد فرموده بودند که «لو تنزّلنا» که معنای «لو تنزلنا» این است که یک راه باریکی دغدغه است در گفتار قبلی، تنزل می کنیم یعنی کامل نشد بیاییم مرحله بعدی چه می شود. اگر یک کسی بگوید که مطلب صد درصد این است «لو تنزلنا» وجود ندارد. پس همه حرفی که درباره ارشادی گفته شده بود «لو تنزّلنا» که بگوییم این نصوص بیانات مولوی است در این صورت فرمودند که استصحاب مقدم می شود و برائت مقدم می شود. باز هم عرض می کنیم که درست است استصحاب مقدم می شود اما خودتان هم می فرمایید که جریان استصحاب اینجا مبنائی است. استصحاب عدم ازلی است محل کلام است و اما برائت را فرمودید که مقدم می شود درست است جایی که برائت با احتیاط معارض بشود و برائت اخص باشد قطعا مقدم می شود اما از ما این دو تا اصل را از حیث مورد را که بررسی کنیم مورد برائت و احتیاط در شبهات تفکیک شده است از هم جدا هستند مثلاً شبهه بدویه مورد خاص برائت است و جایی برای احتیاط نیست. شبهه محصوره مقرونه به علم اجمالی مورد احتیاط است و همچنین شبهه تحریمیه قبل از فحص. یک مورد باقی می ماند که این دو تا جمع بشود تا تعارض حل شود. و آن جایی که باقی می ماند شبهه تحریمیه بعد از فحص است اینجا هم حلّ شده است که شبهه تحریمیه بعد از فحص اگر غیر محصوره بود احتیاط محکوم به قاعده نفی حرج است و اگر محصوره بود احتیاط جاری می شود برای برائت زمینه ای نیست. بنابراین موردها اولا تفکیک شده است و در نهایت آن یک موردی که تعارض ابتدائی است که شبهه تحریمیه بعد از فحص باشد اینجاست که تحلیل می آید. عند التحلیل هر کدام در یک حالتی جاری می شود که برای دیگری در آن حالت جایی

برای جریان نیست. ۸. روایـات تثلیث، «انما الامور ثلاثه امر بیّن رشـده فیتبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشـکل یردّ حکمه الی الله» این روایت تثلیث که مدرک اعتبار احتیاط است در مورد وضـعیت احکام شرع آمده است ربط به حکم عقلی ندارد. ادامه می دهد امام علیه السـلام: «قال رسول الله حلال بیّن و حرام بیّن و شـبهات بین ذلک» شـبهه بین حلال و حرام است شبهه عقلی نیست تـا ارشـاد باشـد. «فمن ترک الشـبهات نجی من المحرمـات و من أخـذ بالشـبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلمه». (۱) آثار عصـیان را می فرمایـد و آثاری است که شـرع می گوید مدرکات عقلی نیست بیان مسـتقیما نسـبت به احکام است. ۹. و این بیـان که در برابر سوال قرار گرفته است در حقیقت تصـریحاتی است که صـادر می شود از مولی در مقـام بیان. مولی که در مقام بیان باشـد در برابر سوال حکم بیان می کند نه ارشاد. ۱۰. موید، شیخ الشهید درکتاب ذکری می فرماید: این وجوه که از جمله وجوه همین روایت موثقه عبـدالرحمن بن وضّاح بود که وجه دومی هم می گویـد برای عدم دلالت بعد می فرمایـد: «الاقرب الاول» (۲) یعنی دلالـت ایـن وجـوه بر احتیـاط درست است. بـا این ده نکته رسـیدیم به این نـتیجه که دلالـت روایات و نصوص بر وجوب احتیاط تمام است و الله هو العالم.

ص: ۱۷۶

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص۳۰۲.

۲- الذکری، شهید اول، ج۱، ص۱۳۸.

دلیل سوم اعتبار اصاله الاحتیاط دلیل عقلی ۹۵/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل سوم اعتبار اصاله الاحتیاط دلیل عقلی

بعد از که از استدلال به آیات و روایات فراغ حاصل کردیم رسیدیم به دلیل عقلی تمسک بشود در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط. در این باره ادله ای که به عنوان ادله عقلی مورد استناد قرار می گیرد به طور فهرست و اجمال عبارت است از: ۱. علم اجمالی، ۲. اصاله الحظر، ۳. قاعده دفع ضرر محتمل، ۴. قاعده حق الطاعه یا عبودیت و مولویت.

نظر صاحب نظران

صاحب نظران اولین دلیل عقلی علم اجمالی را ذکر کرده اند. آنهایی که به این دلیل تمسک کرده اند از این قرارند: ۱. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مورد شبهه که حکم الزامی مورد شبهه قرار بگیرد باید تمامی محتملات انجام شود تا یقینی به امتثال حاصل گردد. دلیلی که اقامه می کند به طور مختصر از این قرار است: برای اینکه علم به تکلیف ساقط نمی شود به وسیله اشتباه در متعلق. سقوط امر دو راه دارد: ۱. امتثال، ۲. سلب قدرت. اما اگر در متعلق امر اشتباه حاصل بشود در تطبیق ولیکن قدرت بر انجام وجود داشته باشد. تمامی محتملات را انجام بدهد تا اینکه یقین حاصل کند. این مقتضای علم اجمالی است و سقوط امر وقتی صورت می گیرد که علم به امتثال حاصل شود. (۱) ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل عقلی برای احتیاط علم اجمالی است. این استدلال مقدمه لازم دارد، مقدمه اش از این قرار است که می فرماید ما علم داریم به محرّمات شرعیه یک علم جزمی نه علم تعبدی. محرمات شرعیه هم پس از که علم داریم به وجود محرمات حصول محرمات و تعیین محرمات برای مکلف در همه موارد حاصل نیست. یعنی تمامی محرمات برای مکلف معین و مشخص نیست. قسمتی از محرمات در هاله ابهام و منطقه اشتباه قرار دارد. پس از این مقدمه قاعده عقلیه داریم و آن این است که اشتغال ذمه یقینی اقتضاء می دارد برائت ذمه یقینیه. و این استدلال را که اعلام کرده اند حکم عقل به خاطر این قاعده است نه به خاطر خود علم اجمالی. علم اجمالی که حکم عقل نیست. قاعده ای که روی بستر علم اجمالی انجام می شود حکم عقل است. بعد از این ادامه می دهد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: این علم اجمالی که هر مکلفی که در دائره تکلیف قرار بگیرد می داند که چنین علمی در کار است. فرق نمی کند که این علم بعد از استفاده از ادله معتبره شرعیه مورد توجه قرار بگیرد یا قبل از توجه به ادله معتبره شرعیه این علم مورد نظر و توجه قرار بگیرد. در هر دو صورت علم اجمالی به محرمات است با شرحی که دادیم. و طبق قاعده علم اجمالی اشتغال ذمه یقینی آورده است و این اشتغال ذمه یقینی اقتضاء می دارد برائت ذمه یقینیه را و این در واقع همان احتیاط است. که شبهه تحریمیه که حکم واقعی مورد اشتباه واقع شده است باید تمامی محتملات انجام بگیرد تا آن اشتغال ذمه یقینی مبدل بشود به امتثال یقینی. غیر از این امتثالی صورت نمی گیرد فرض هم این است که راه دیگر نداریم و امتثال که حاصل نشود طبیعتاً تکلیف انجام نشده و مکلف در نهایت امر معاقب خواهد شد. استدلال اول ایشان تا این حد است. بعد از اقامه این دلیل عقلی می فرماید: این دلیل کامل نیست. اولاً بدون هیچ شکی تکلیف بر غیر قادر متوجه نمی شود یعنی غیر قادر مکلف به انجام امر به غیر مقدور نخواهد بود. بنابراین در انجام احکام مثلاً افعال محرمه واقعیه که علم هم به طور اجمال داشته باشیم آنچه در این وضعیت از کار مکلف را موظف می کند

این است که به اماراتی که در اختیار و دسترس اش هست مراجعه کند. و اما واقع ورای مودای امارات نه در دائره تکلیف است و نه دائره قدرت مکلف.

ص: ۱۷۷

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص۳۵۷.

منظور از واقع در فقه چیست؟

یک عبارتی هم بکار می برند و آن این است که منظور از واقع در فقه واقع شرع است نه واقع فلسفی. مثلاً «اقیموا الصلاه» واقعش آن صلاتی است که «اقیموا» به آن دلالت کرده است و صلاه یک واقعیت غیر از این ندارد یک واقعیت عینی جدا از آنچه دلیل اولی می فرماید در کار نیست. به عبارت دیگر واقع شرعی آن است که مودای دلیل اولی شرعی باشد این واقع شرع است. که گاهی اشتباه می شود فکر می کند که واقع که می گوییم یعنی واقع جداست. واقع جدا در شرع معنا ندارد. شرعیات اعتباریات خود شرع است. بعد از این می فرماید اگر یک حکم واقعی مشکوکی بود که اماره ما را به سوی آن حکم هدایت نکرد اماره ای نداشتیم و حکم مشکوک بود این حکم مشکوک فعلیت ندارد. در نتیجه ما علم اجمالی که داریم پس از علم اجمالی وظیفه ما این است که مودیات امارات را در نظر بگیریم و از آن مودیات استفاده کنیم که احکام واقعیه به یک معنا همان مودیات است و غیر از این اضافه بر این که قدرتی نداشته باشیم تکلیفی نیست تا علم اجمالی به ما اعلام کند. و ثانیاً مع التنزل بگوییم جایی که شک در حرمت شئ ای داریم و شبهه محصوره باشد در اینجا یک قانون مسلّم عقلائی داریم و آن عبارت است از قانون انحلال. صورت مسئله به این ترتیب است که اگر علم اجمالی داشتیم به نجاست احد الانائین، محصوره است و علم اجمالی است. در این فرض اگر یک قطره خونی یا نجاست دیگری به یکی از این دو اناء به صورت معین افتاد اناء سمت راست یک قطره خون داخلش ریخت، این اناء سمت راست نجس می شود و علم تفصیلی به نجاست آن به وجود می آید. این را اجتناب می کنیم که علم تفصیلی به نجاستش محقق شده است. اما آن اناء سمت چپ از متعلق علم بیرون می رود و مورد شک قرار می گیرد در این صورت از آن یکی اجتناب نمی کنیم و اصل هم بلا- معارض جاری می شود. در این صورت شبهه به وسیله یک راهکاری که روی آن شبهه قرار بگیرد از بین می رود. تا اینجا می فرماید و تطبیقش از این قرار است که علم اجمالی داریم به یک عده از محرمات مثل نجاست بین انائین. یک عده اماره قائم شد به یک دسته از محرمات یعنی یک قطره خون ریخت به یک ظرف. این قسمتی که اماره قائم شد می شود مورد علم تفصیلی. آنچه که باقی ماند در حد یک اناء سمت چپی دیگر علم نیست آنجا می شود شک. مثال دیگری را بیان می کند که با ادله تطبیق بشود می فرماید: اگر دو مال غصبی باشد یعنی دو مال مشتبه در حکم غصب، مثلا دو تا گوسفند یکی اش را بدانیم غصبی است نمی دانیم کدام یکی است. بینه ای قائم شد گفت این گوسفندی که رنگش سفید است این قطعا مال غیر است نه به عنوان غصبی که شبهه را مستقیم رفع کند بینه اقامه شد به آن عنوان علمی قبلی شما. بینه از جدید، به این معنا شما احتمال می دادید دو روز پیش یکی از این دو تا غصب شده است بینه آمد گفت که این دیروز وصف غصبی روی این گوسفند سفید رنگ قرار گرفت دلیل تازه ای آمد روی علم اجمالی قبلی شما، چه می کنید؟ از آن گوسفندی که بینه اقامه شده است دیروز که این قطعا مال این آقا نیست از آن اجتناب می کنید براساس بینه، و آن یکی که باقی می ماند از قلمرو علم اجمالی خارج می شود شکی

است که آیـا این یکی باقی مانـده غصبی بوده یا نبوده، درست یک شک است، علم تان بـدل می شود به شک وجـداناً و علم که مبـدّل به شـک شـد دیگر اقتضـای علم اجمـالی یـا منجّزیت علم اجمـالی یا قاعـده اشـتغال ذمه ای در کار نیست. ۳. محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه دربـاره اسـتدلال به اعتبار احتیاط از دیـد عقل می فرمایـد: پس از آنکه ما در یک بستری قرار داریم که علم داریم به واجبات و محرمات شـرعی در اینجا عقل به طور قطعی حکم می کنـد که باید امتثال کنیم و اگر امتثال در هاله اشـتباه واقع شـد تمامی محتملات را انجام بدهید تا اینکه امتثال حاصل شود. در تایید حکم عقل می فرماید که خلافی بین صاحب نظران وجود ندارد بر اینکه محتمل الحرمه را باید اجتناب کرد و محتمل الوجوب را باید انجام داد. می شود گفت که ایشـان هم به حکم عقـل تمسک می کنـد هم به نفی خلاف که نفی خلاف در اصول می شود اتفاق. یک حکم عقلی که مورد اتفـاق باشـد از ارزش برتر برخوردار است. بنـابراین بـا این حکم عقلی که آن هم مسـتقل است یعنی قطعی و مورد اتفاق هم هست بایـد محتمـل الوجوب و محتمـل الحرمه که محـل احتیاط است مورد رعایت قرار بگیرد یعنی احتیاط صورت بگیرد. این حکم عقلی می شود پشتوانه درست برای احتیاط.

در جواب این اشکال ایشان می فرماید: علم اجمالی این خاصیت را دارد هم حکم عقلی دارد در پی که باید امتثال بشود و هم مورد اتفاق است اما در صورتی که این علم اجمالی منحل نشده باشد ولیکن خوشبختانه در بحث استدلالی دیده ایم که علم اجمالی ما به تکالیف منحل شده است به وسیله اینکه یک قسمت از احکام قطعی و معلوم است و قسمت دیگر مورد اطمینان است قسمت سوم مودای امارات معتبره است. با داشتن این مستندات علم که قطعیات است و اطمینان که اجماعیات است و مودیات امارات معتبره که اینها هم علم هستند منتها معلوم است به علم تعبدی و به علم اعتباری. پس از داشتن این مستندات آن علم اجمالی به اصل تکالیف منحل است و چیزی که باقی می ماند در موارد جزئی شکوکی است که آن شکوک فقط شکوک اند بنیه علم ندارد. به عبارت دیگر علم اجمالی ما منحل می شود به یک علم تفصیلی که مفاد این مستندات بود و یک شک بدوی در موارد جزئی که یک شکی بربخورید بنابراین ما آنچه به عنوان شبهه برخورد می کنیم در حقیقت یک شک بدوی است نه یک معلوم به علم اجمالی. در نتیجه این حکم عقلی در جای خودش درست است ولیکن در بحث ما زمینه ندارد. چون علم اجمالی انحلال پیدا کرده و در واقع علم منتفی شده است علم نیست تا آن مقتضیات را داشته باشد. از دید شیخ انصاری و محقق خراسانی این قاعده عقلیه به جایی نرسید. چند تا اشکالی دارد محقق خراسانی بر بیان خودش که ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۱۷۹

تحقیق علم اجمالی برای اثبات اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق علم اجمالی برای اثبات اصاله الاحتیاط

گفته شد که دلیل عقلی در این مورد چهار عنوان است: عنوان اولش اجمالی بعد اصاله الحظر و بعد هم قاعده دفع ضرر محتمل و بعد هم قاعده حق الطاعه. اما دلیل عقلی اول که علم اجمالی بود رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی با تفصیل گفته شد.

نظر سید الخوئی در علم اجمالی

اما رسیدیم به رأی و نظر سیدنا الاستاد، ورودی بحث از این قرار است که علم اجمالی کبیر داریم یعنی علم به احکام در اصل شرع. فرمودند که این علم اجمالی کبیر به علم اجمالی متوسط و علم اجمالی متوسط به علم اجمالی صغیر منحل می شود.

معیار انحلال علم اجمالی دو چیز است

تا اینجا گفته بودیم اما در ادامه می فرماید: در مورد انحلال علم اجمالی باید توجه کرد که انحلال یک میزان و معیاری دارد و آن این است مقدار متعین که در حقیقت علم تفصیلی می شود که از درون علم اجمالی بیرون می آید به اندازه و مقدار آن معلوم بالاجمال توسط علم اجمالی کبیر باشد. در مثال سیدنا این مسئله شرح می دهد می فرمایند اگر علم اجمالی داشته باشیم به اینکه در این مجموعه از گوسفندان پنج گوسفند مغصوبه است وانگهی علم دیگری برایمان حاصل شد که این پنج گوسفند در جمع گوسفندان سفید رنگ است. پس از این اگر ما این پنج گوسفند را از گوسفندان سفید رنگ جدا بکنیم به وسیله قرینه و شاهد و دلیلی نه به وسیله علم اجمالی، در این صورت علم اجمالی کبیر که از اول متعلق بود به مغصوبیت پنج گوسفند منحل می شود به این پنج گوسفندی که در بین گوسفندان سفید بود. این پنج گوسفند را که مورد اجتناب قرار دادیم آنچه باقی می ماند علم نیست شک است. و این معنای انحلال است که بعد از اخذ به مقدار متیقن ما بقی به صورت مشکوک دربیاید و این همان حرف معروفی است که علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. اما اگر علم دوم ما مقدارش کمتر از مقدار معلوم بالاجمال بود مثلاـ علم دوم تعلق گرفت بر اینکه سه تا گوسفند در جمع این گوسفندان سفید رنگ است الان این سه تا گوسفند را که جدا کنیم و اجتناب کنیم علم اجمالی منحل نشده است. چون مقدار معلوم بالتفصیل کمتر است از مقدار معلوم بالاجمال. این میزان و معیار انحلال است. در مثال فقط علم اجمالی کبیر و صغیر گفته شده که به مصدر مراجعه کنید متوسط ذکر نشده، اشکالی ندارد مثال است و برای توضیح است. اما تطبیقش در محل بحث: می فرماید یک علم اجمالی کبیر داریم به مقداری از تکالیف در اصل شرع، این علم اجمالی کبیر است با یک مقداری و شرح دیگر نمی دهد که مقدار چه باشد چون مقدار معلوم نیست. آنگاه علم اجمالی دیگر داریم که امارات معتبره قائم شده است به بیان و توضیح و تعیین این احکام. و در اینجا می بینیم همان مقداری که علم اجمالی داشتیم همان مقدار را امارات معتبره و غیر معتبره فرا می گیرد. وانگهی علم اجمالی سوم داریم که امارات معتبره فقط نسبت به احکام این مقدار از احکامی که مودیات امارات اینهاست در حقیقت این مودیات امارات که مورد علم تعبدی هم هستند در حقیقت مقدارش

مساوی است با آن مقدار متیقنی که در علم اجمالی دوم بود امارات معتبره و غیر معتبره. در نتیجه علم اجمالی اول به علم اجمالی دوم و علم اجمالی دوم به علم اجمالی سوم منحل می شود به طور دقیق و بلا شبهه، آن مقدار منحل شده را که بگیریم ما بقی به صورت شک در می آید. این جمله را در نظر بگیرید انحلال یعنی یک قلمرو وسیعی که در شعاع و احاطه و حوزه علم اجمالی قرار دارد. این شد علم اجمالی. اگر در این قلمرو یک قسمتی را قدر متیقن توانستید پیدا کنید ملاک انحلال محقق می شود. آن قدر متیقن در این حوزه می شود علم تفصیلی و آنچه که باقی ماند می شود شک. که در همین ادامه بحث می گوییم که میزان و معیار انحلال دو چیز است: یکی اش را گفتیم و یکی اش را اشاره می کنیم که در انحلال باید یک قدر متیقنی در کار باشد. مثلاً می گوییم «اکرم العلماء» و بعد احتمال می دهیم که قم است و «اکرم العلماء» انصراف داشته باشد به فقهاء. حالا من مکلّف هر کجا یک عالم را دیدم واجب است احترامش یا واجب نیست؟ با یک تحقیق می بینیم که در این شهر مقدس قم علماء یک قدر متیقن دارد که فقهاء هست اطاعت و اکرام مخصوص فقهاء است در این مثال درک می کنیم که این علم ما یک قدر متیقن دارد قدر متیقن که آمد آنچه ما زاد بر قدر متیقن باشد مورد شک و تردید است. پس در انحلال علم اجمالی دو معیار لازم است: ۱. مقدار معلوم بالتفصیل به اندازه مقدار معلوم بالاجمال باشد، ۲. در انحلال یک قدر متیقنی بیرون بیاید تا بشود اعلام کنیم که علم اجمالی منحل شد به یک علم تفصیلی که قدر متیقن است و یک شک بدوی که مازاد بر آن است.

ص: ۱۸۰

اشکال و جواب

پس از که این دو معیار می فرماید و انحلال را اعلام می کند یک اشکال و یک جوابی را مطرح می کند. ببینید بحث اصول از سیدنا الاستاد تا محقق خراسانی و تا محقق نائینی و شیخ انصاری با هم ارتباط دارد. یک نکاتی در رسائل اجمال است در مصباح الاصول آن را بازش کرده، یک نکاتی در کفایه الاصول مجمل است در اجود توضیحش داده، مرتبط است با هم به طور عمده. در بحث علم اجمالی ارتباط کاملاً برقرار است منتها شکل کامل و وسیع تر را سیدنا الاستاد بیان فرموده اند. اشکالی را مطرح می کند و آن این است که اگر بگوییم که علم اجمالی منحل می شود اما در صورتی که علم دوم علم وجدانی باشد نه امارات، امارات که مفید علم وجدانی نیست خود علم اجمالی کبیر که علم وجدانی بود هرچند اجمال داشت ولی وجدانی بود. علم وجدانی فرق نمی کند می شود اجمالی باشد و می شود تفصیلی باشد، علم وجدانی همیشه تفصیلی نیست علم وجدانی اعم از اجمالی و تفصیلی است. علم اولی که وجدانی بود به توسط علم وجدانی دیگر منحل می شود. اما اینکه گفتید به امارات منحل می شود امارات که مفید علم نیست. می فرماید: ما اشکال شما را اعلام می کنیم که اشکال صحیحی است در اصل همین طور است طبیعی کار این است که علم اجمالی به علم تفصیلی وجدانی منحل بشود حرف صحیحی است ولی به توسط امارات هم قابل انحلال است. برای اینکه متعلق علم اجمالی در حقیقت یک قضیه منفصله است مثلا علم اجمالی داریم به نجاست احد الانائین این متعلق علم ما یک قضیه منفصله منطقی است می گوییم «اما هذا نجس و اما ذاک نجس» قضیه منفصله. و در این قضیه منفصله محصوره اگر باشد باید احتیاط کنیم. چون که تنجیز علم اجمالی در کار است به جهت منجزیت علم اجمالی. تنجیز علم اجمالی یک امر تعبدی نیست بلکه یک حکم عقل است. اگر علم وجود داشت در ذهن، کشفش را دارد و نتیجه کشف تنجیز است. پس احتیاط وجوداً و عدماً مربوط است به منجزیت علم اجمالی و

قضـیه منفصـله بودن. اما اگر آن قضـیه منفصـله متبـدل شد به دو قضـیه حلّیه: یکی متیقنه و یکی مشـکوکه در این صورت علم اجمالی نسـبت به قضـیه متیقنه قطعاً منجز است و نسـبت به قضیه مشکوکه معذر نیست چون علم اجمالی دیگر نیست. علم نبود کاشفیت نیست و منجزیت نیست. می فرماید: بنابراین اگر ما در یک اطراف علم اجمالی دو یا چهار پنج مورد شک داریم اگر در چهـار مورد آن شک داریم دو مورد آن اماره قائم شـد و آن چهار موردی که اول شک داشتیم قضـیه منفصـله بود و مورد احتیاط، اگر اماره قائم شد نسـبت به دو مورد این قیام اماره قضـیه منفصـله را متبدل می کند به دو تا حملیه، آن دو موردی که متعلق اماره شده است می شود قضـیه متیقنه و آن دو موردی که باقی مانده است می شود قضـیه مشـکوکه. در قضـیه مشکوکه علم اجمـالی نیست شک است تمام مطلب آنجا فقط شک است علم نیست. چون علم که بود دو قسـمت شـد یک قـدر متیقن پیدا کرد و قسـمت اضافی را هم مشـکوک اعلام کرد. بنابراین در مورد احکام که علم اجمالی داریم امارات که اقامه می شود مودیـات امـارات می شود معلوم به علم تعبـدی و قـدر متیقن. و آنچه اضافه بر مودیات امارات باقی می مانـد مشـکوک انـد به شکوک بـدویه که متعلق علم نیست شـک است. علم به آن قـدر متیقن منحـل شـد و اختصـاص پیـدا کرد. در نتیجه بـا داشـتن امارات علم اجمالی منحل می شود به یک قضـیه متیقنه و یک قضـیه مشـکوکه و این واقع انحلال است بلا شبهه. یک نکته ای را ایشان اینجا اعلام می فرمایند:

نکته: فرق بین انحلال علم اجمالی و خروج بعضی از اطراف از محل ابتلاء

انحلال دو تا خصوصیت داشت که یک خصوصیتش این بود که مقدار با مقدار مطابق باشد تکرار نکند آن معیار اصلی اش داشتن یک قدر متیقن که علم اجمالی پس از آمدن امارات به یک قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه متبدل می شود. این معیار بود. اما در خروج بعضی از اطراف به وسیله تلف یا اضطرار و یا عامل دیگر مثلاً یقین دارید یک قصّابی در جمع این ده تا قصابی گوشتش ذبح غیر اسلامی است و نجس است. یکی از قصابی ها از باب اتفاق یک قافله آمد و تمام گوشت آن قصابی را خرید و برد و از محل ابتلاء خارج شد. حالا آنچه که باقی مانده است چه می شود؟ محل احتیاط است. علم اجمالی منحل نمی شود جایی برای انحلال نیست. همان شبهه علم اجمالی بود در آن نه تای دیگر به قوت خودش باقی است. برای اینکه این جا علم اجمالی قدر متیقن ندارد متبدّل به یک قضیه متیقنه و مشکوکه نمی شود یک مقدارش حذف شده و ما بقی اش باقی است.

سوال در مورد جریان اصل

یک سوالی این است که در مورد جریان اصل گفتیم و آن این بود که گفته می شد که اصل اگر در اطراف علم اجمالی تعارض نداشته باشد جاری می شود و بعضی از اطراف را می توانید مرتکب بشوید. مثال می گفتند که اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء خارج بشود در اینجا نسبت به آن بعض باقیمانده اصل جاری می شود تا جایی که مقدار معلوم بالاجمال باقی بماند.

ص: ۱۸۲

علم اجمالی دلیل عقلی برای اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی دلیل عقلی برای اصاله الاحتیاط

بحث ما درباره مسئله علم اجمالی که دلیل عقلی برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط بود. رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه مفصل گفته شد. رأی محقق خراسانی را هم بحث کردیم ولی نکته های تکمیلی اش باقی ماند. محقق خراسانی می فرماید: دلیل عقلی برای اثبات اعتبار احتیاط علم اجمالی است به احکام شریعت و حکم عقل به نحو استقلال اعلام می دارد که پس از علم به احکام هر کجا شک در حکمی داشته باشیم باید علم به امتثال حاصل کنیم. و بعد می فرماید: خلافی هم در این رابطه دیده نمی شود. این دلیل را که اقامه فرمودند در جواب فرمودند که ما منجّزیت علم اجمالی را قبول داریم جای شک و تردید نیست که علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجّز است هر دو علم اند فرق شان در متعلق است اگر متعلق مشخص بود علم تفصیلی است و اگر متعلق مردد بود علم اجمالی است. در اینکه علم است و منجز است شک و تردیدی وجود ندارد اما این علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. از چه جهت منحل شده است؟ از جهت ادله معتبره ای که درباره احکام شرع داریم. به طور کل امارات مودیات امارات برای ما احکام را تعیین کرده است در حدی که مودای امارات را در یک طرف قضیه قرار بدهیم و آن شکوک باقیمانده را در طرف دیگر قرار بدهیم قضیه منحل می شود به یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه. یعنی علم تفصیلی و علم اجمالی. بنابراین جایی برای احتیاط باقی نمی ماند. پس از این جایی برای این استدلال که علم اجمالی عقلاً می طلبد که احتیاط واجب باشد وجود ندارد.

ص: ۱۸۳

اشکال و جواب

اشکال و جواب: اما اشکال: می فرماید: در این رابطه اشکالی مطرح است و آن این است که گفته می شود علل اجمالی به وسیله مودیات امارات منحل می شود در صورتی که علم اجمالی مسبوق به سابقه نباشد سبق زمانی نداشته باشد اما اگر جایی می بینیم که یک علم اجمالی وجود دارد مثلا علم داریم که پنج گوسفند از این گله دویست تایی مثلاً مغصوب است این را قبلا دانستیم. بعد از مدتی یک قرینه حادث شد گفت که دو تا یا سه تا از این گوسفندها قطعا غصبی نیست این قرینه و این اماره آن علم اجمالی سابق را منحل نمی کند. نسبت به این موردی که اماره قائم شده است علم اجمالی رفع شده است و اما نسبت به بقیه که علم اجمالی به قوت خودش باقی است رفع نشده تا اینکه ما بگوییم علم اجمالی منحل می شود. این اشکال را که خود محقق خراسانی به این اشکال اشاره می کند، به عبارت دیگر محقق خراسانی بر انحلال علم اجمالی اشکالی را مطرح می کند که خلاصه ان اشکال این است که علم اجمالی در صورتی منحل می شود که علم تفصیلی در ارتباط یا هم زمان با آن علم تفصیلی بیاید اما اگر علم اجمالی سابق باشد و علم تفصیلی حادث باشد انحلالی صورت نمی گیرد. علم تفصیلی همان محدوده خودش را از قلمرو خارج می کند ما بقیه زیر پوشش علم اجمالی هست. این اشکال اگر مطرح بشود محقق خراسانی از این اشکالی که خودش مطرح فرموده جواب می دهد، می فرماید: در انحلال سبق و لحوق و هم زمانی

شرط نیست بلکه انطباق شرط است مقدار شرط است. اگر علم اجمالی مثلاً تعلق گرفته باشد به اینکه پنج تا گوسفند از این مجموعه مغصوب است اما علم تفصیلی تعلق بگیرد که پنج تا از این مجموعه قرینه داریم که این پنج تای مشخص مغصوب است، نسبت به پنج تا سفید رنگ مثلاً ـ قرینه داریم که این پنج تا مغصوب است. درست مقدار علم اجمالی با مقدار علم تفصیلی منطبق است. در این صورت قضیه دو تا می شود: یک قضیه علم تفصیلی و شک بدوی. این پنج تا که قرینه قیام کرد که اینها مغصوب اند تفصیلا مغصوب است آن ما بقیه می شود شک بدوی. سرّ انحلال انطباق است سبق و لحوق فرق ندارد. محققین و استدلالی ها و محقق خراسانی و شیخ انصاری تا اینجا می فرمایند اما تطبیق به مسئله را واگذار می شود به خود شما. این مثال گوسفند و مثال مقدار معلوم بالاجمال اینها درست شد اما در مسئله مورد بحث ما چگونه تطبیق می کنید؟ مگر عدد دارید که احکام شرعی عددش این است تا یک عددی را خارج کند بگویید انطباق حاصل شد اینجا دیگر بحث ساکت است گذاشته است که خود شما کار کنید. ما در ورودی بحث می بینیم که مثالی که می زند عددی باشد مقدار مشخص باشد مقدار معلوم بالاجمال با معلوم بالتفصیل تطبیق کند انحلال است اما در احکام چگونه این مطلب را تطبیق می کنید، مقدار که معلوم نیست، در مقام بیان کلام سید می گویم.

اشکال دوم و جواب آن

اشکال دوم: محقق خراسانی اشکال دومی هم دارد و آن این است که می فرماید: علم اجمالی به علم تفصیلی منحل می شود اما به شرط اینکه آن دلیلی که علم تفصیلی می آورد واقعا علم بیاورد اگر علم تفصیلی آورد انحلال صورت می گیرد اما امارات که علم نمی آورد امارات را که ما بحث کردیم مجعول در باب امارات بنابر رأی محقق خراسانی منجزیت و معذریت بود که فعلاً ـ این حکم هست اگر مطابق با واقع بود با اصل شرع، منجز است. اگر مطابق با اصل شرع نبود معذّر است. این تعذیر و تنجیز است، علم به حکم نیست تا بگوییم علم اجمالی به احکام و به توسط امارات علم تفصیلی به مقدار معلوم بالاجمال صورت گرفت و علم اجمالی منحل شد. پس علم به علم باید منحل بشود نه علم به مودای اماره که تنجیز و تعذیر است. به عبارت دیگر علم به تنجیز و تعذیر منحل نمی شود بلکه علم به وسیله علم تفصیلی منحل می شود. در پاسخ به این اشکال می فرمایند که هرچند در بحث تحقیقی گفتیم که مجعول در باب امارات منجزیت و معذریت است اما نکته را اضافه کنید و آن این است که به طور مسلم پیش ارباب اصول این مطلب القاء و تلقی می شود که مفاد امارات احکام شرعیه فعلیه است. پس از آنکه دیدیم امارات مفادشان احکام شرعیه فعلیه است، احکام شرعیه که مفاد امارات شد بنابراین انحلال حکمی می شود ولو انحلال حقیقی نباشد. ما در انحلال فقط آنچه لازم داریم که انحلال صورت بگیرد حالا ـ فرق بین حکمی و حقیقی وجود ندارد. اگر علم وجدانی به یک عده از احکام تعلق بگیرد انحلال حقیقی صورت می گیرد و احکام شرعیه قطعیه می شود اما اگر انحلال حکمی صورت بگیرد این امارات حجیت است مفاد این حجت حکم شرعی فعلی است دیگر آثار علم به آن بار می شود. شک القاء می شود و تردید از بین می رود و جزم تعبدی صورت می گیرد. این جزم و القاء احتمال خلاف اثر علم است. پس انحلال شد حکمی، یعنی آن آثاری که علم وجدانی دارد همان آثار نسبت به مودیات امارات بار می شود. بنابراین در یک جمله انحلال حکمی است هرچند حقیقی نباشد برای اینکه آثار انحلال حقیقی مترتب است به همین مودیات امارات و این کافی است در جهت انحلال.

ص: ۱۸۵

نتیجه: حکم عقلی بر لزوم احتیاط نیست

در نتیجه می فرماید: این دلیل عقلی به نتیجه نرسید، علم اجمالی بود اما پس از انحلال دیگر حکم عقلی به لزوم احتیاط وجود ندارد. رأی محقق خراسانی با ملاحظه اشکالات کامل شد.

نظر سید الخوئی در حکم عقل

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد در مورد استدلال به حکم عقل: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مطلب را شرح می دهد و نکته های توضیحی بیشتر دارد هرچند با همان بیان شیخ انصاری و محقق خراسانی مسانخت دارد. می فرماید: دلیل عقلی که اینجا گفته می شود عبارت است از منجزیت علم اجمالی. علم اجمالی به اصل احکام شرع که علم داریم انسان بدون تکلیف نیست شرعی دارد شرع هم احکام و تکالیف است. این علم اجمالی یک علم اجمالی قطعی است. پس از آنکه این علم اجمالی قطعی بود و در سطح کلّ و جامع و شامل. اگر یکی دو موردی دیدیم علم تفصیلی آمد و مواردی را برای ما اعلام کرد که حکم مشخّصا این است به وسیله این علم تفصیلی جزئی آن علم اجمالی شامل و فراگیر منحل نمی شود قابلیت انحلال در کار نیست. آن تمام احکام از فردی و اجتماعی، عبادی، معاملاتی همه را فرا می گیرد. چند تا اماره داشتیم در بحث معاملات، چند تا در عبادات که قابلیت برای انحلال ندارد. این اشکال را می فرماید و بعد هم یک مناقشه ای با محقق خراسانی دارد که دأب ما نیست که رد را مطرح کنیم و خود ایشان در نهایت می فرماید صحیح این است که این علم اجمالی قابل انحلال است. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵۸.

سه قسم علم اجمالی

برای اینکه علم اجمالی سه قسم است: ۱. علم اجمالی کبیر، منظور از علم اجمالی کبیر همان علم به کلّ احکام شرع است که انسان علم دارد که شرع احکام دارد واجبات و محرمات و الی آخر. ۲. علم اجمالی متوسط یا علم اجمالی وسط که علم داریم ادله و امارات معتبره و غیر معتبره در حد قابل توجهی وجود دارد که این احکام را برای مکلفین تبیین و روشن ساخته که یقیناً همه این ادله و آراء خلاف واقع نیستند. ۳. علم اجمالی صغیر، که علم داریم بر اینکه امارات معتبره ای وجود دارد که این امارات معتبره دلالت دارند بر تعیین احکام شرعیه و علم داریم که این امارات معتبره به طور کل مخالف واقع شرع نیستند. این سه علم اجمالی که در نظر بگیریم پس از تصور این سه علم اجمالی ارتباط این سه علم را مورد ملاحظه قرار بدهیم. این سه علم با هم مرتبط اند، علم اجمالی اول متعلق به احکام است، علم اجمالی دوم علم به ادله و امارات نسبت به تعیین همان احکام و مربوط به علم اجمالی اول می شود. بنابراین این ارتباط که در نظر بگیریم می بینیم که علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی ثانی. علم به احکام داریم اما ادله و امارات فراوانی هم داریم مودیات این ادله و امارات را با این کثرت که جدا کنیم از علم اجمالی کبیر اگر چیزی باقی بماند که در قلمرو این ادله و امارات باشد در حد یک شک بدوی می شود. و آنگاه ارتباط علم اجمالی ثانی با علم اجمالی ثالث یا صغیر را در نظر بگیریم، در این مورد می بینیم که علم اجمالی صغیر عبارت است از علم به امارات معتبره، امارات معتبره مفید علم است، مفید علم است تعبّداً. این امارات معتبره هم تعداد کمی نیست قابل توجه است. آنگاه علم اجمالی دوم که تمامی ادله و امارات بود مرتبط شد با علم اجمالی صغیر که امارات معتبره بود پس از تحقق ارتباط مودیات امارات معتبره را که در حقیقت معلوم به تفصیل است تعبدا جدا می کنیم و آنچه که باقی می ماند مودیات امارات غیر معتبره که آن مودیات با توجه به مودیات امارات معتبره می شود مفید شک بدوی. در حقیقت قضیه منفصله ما منحل می شود به دو قضیه حملیه: قضیه متیقنه که مودای اماره معتبره است و قضیه مشکوکه که ما بقی از خارج از حدود امارات معتبره است. بنابراین شک در انحلال باقی نخواهد ماند. پس از آنکه انحلال صورت گرفت در اینجا استدلال به علم اجمالی به عنوان یک حکم عقلی زمینه ای نخواهد داشت. نکته تکمیلی: مجعول در باب امارات منجّزیت و معذریت است یا طریقیت و محرزیت و یا سببیت، که این را فردا ان شاء الله بحث می کنیم.

متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی – سه شنبه ۳۰ آذر ماه ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

در انحلال علم اجمالی تفاوت دیدگاه ها نسبت به مجعولیت امارات ضرری وارد نمی کند. تا به اینجا رسیدیم که علم اجمالی به توسط امارات منحل می شود و از آنجا که مجعول در باب امارات متفاوت است توهّم این مطلب وجود دارد که از لحاظ مجعولیت انحلال هم فرق دارد.

سه قسم مجعولیت در امارات

مجعولیت در امارات سه قسم است: قسم اول مجعولیت امارات به نحو سببیت که منظور از سببیت این است که اماره سبب باشد برای جعل حکم فعلی شرعی. گفته می شود که از باب سببیت احکام طبق مودیات امارات جعل می شود به نحو جعل شرعی فعلی که کلمه واقعی ندارد تا مستلزم تصویب بشود و مصلحت هم بر آن وجود دارد که اماره شرعی است، جعل شرعی است و مصلحت هم منظور نظر شرع است. این نحوه از مجعولیت منسوب است به رأی و نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه. قسم دوم عبارت است از مجعولیت امارات به نحو منجّزیت و معذّریت. که این قسم رأی و نظر محقق خراسانی است. در این فرض مرحله اول این مطلب اعلام می شود که امارات با حکم واقعی کاری ندارد مودایی دارد اگر این مودّا با واقع شرع منطبق درآمد اماره منجّز می شود و نتیجه اش می شود منجّزیت. و اگر خلاف واقع شرع در بیاید معذّر است مکلف عقاب نمی شود توجیه دارد به وظیفه اش عمل کرده، تطبیق از قدرتش خارج بوده، استحقاق عقاب ندارد. اما در مورد استفاده از اماره بنابر این رأی گفته می شود که مودّای اماره منتهی می شود به تنجیز، مودای اماره در اطراف علم اجمالی فعلاً براساس ظاهر شرع نتیجه اش منجزیت می شود. و آثار حکم واقعی بر همین حکم فعلی شرعی مترتب می شود. یعنی مودای اماره معلوم به علم تفصیلی تعبدی در می آید. و انحلال حکمی صورت می گیرد نه حقیقی. چون که اماره نقش اش کشف واقع شرع نیست کشف حکم فعلی است. کشف است کشف حکم شرعی فعلی، اگر کشف نباشد که می شود حکم ظاهری. اما کشف حکم واقعی اعلام نمی شود چون که آن مرحله از کار از قدرت و توان مکلف و اماره خارج است. قسم سوم مجعولیت در باب امارات عبارت است از طریقیت و محرزیت. که این رأی و نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات است. منظور از طریقیت و محرزیت این است که اماره جعل شده طریق ولی طریق معتبر، معنای معتبر و اعتبار مودّا قطعی و محرز می شود منتها با احراز تعبدی. این سه قسم شرح داده شد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد و این مطلب را اعلام می کند که در بحث انحلال که گفتیم علم اجمالی متوسط پس از آن به توسط علم اجمالی صغیر که امارات معتبره باشد منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی این انحلال با تفاوت دیدگاه ها نسبت به مجعولیت امارات به مشکلی برنمی خورد. هر قسم از مجعولیت را که در نظر بگیریم می توانند نقش انحلال را ایفاء کند. از باب سببیت قسم اول که واضح است، خود مودّیات مجعولات شرعیه است. قسم دوم هم که انحلال حکمی است باز هم مطلب واضح است برای ما انحلال حکمی هم کافی است. (۱) قسم سوم که رأی خود سیدنا الاستاد و محقق نائینی و شهید صدر است طریقیت و محرزیت احراز تعبدی می شود علم است منتها علم تعبدی. پس علم به علم منحل شده است نه علم به ظن تا اشکالی به وجود بیاید.

ص: ۱۸۸

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۵۴.

جمع بندی حکم عقل در قالب علم اجمالی

آنچه از بیانات صاحب نظران استفاده شد این بود که شیخ انصاری فرمودند علم اجمالی به احکام یک واقعیت غیر قابل انکار است اما در جواب فرمودند که حصول علم وجدانی نسبت به همه احکام شرع امر غیر مقدور است امارات علمی نیست یعنی علم وجدانی نیست تا بگوییم قدرتی وجود دارد. پس اگر از سوی شرع خواسته شود که تمامی احکام را با علم وجدانی فرابگیرید مکلف به تعبیر ایشان غیر قادر است چون در دسترس مکلف امارات است و امارات علم تفصیلی و وجدانی نیست امارات غیر علمیه است. و بعد در مرحله بعدی می گوییم ما موظفیم به اخذ به مودیات امارات بگوییم احکام واقعی شرع همین مودیات امارات است و اقعیت فلسفی نیست. بنابراین اگر یک حکمی باشد که فقط شک بکنیم و مودای اماره نباشد شک بکنیم که حکم واقعی چیست، در آنجا حکم فعلیت ندارد. بعد فرمود اگر بگوییم همان شک ما هم برمی گردد به شک در حکم فعلی و شک در حکم واقعی شک در حکم واقعی فعلی است آنگاه قضیه انحلال به وجود می آید که امارات در دست ما هست می تواند قسمتی را خارج کند و قسمتی که باقی ماند شک بدوی می شود. محقق خراسانی هم که فرمود علم وجدانی است ولی منحل می شود به وسیله مودیات امارات، سیدنا الاستاد هم فرمودند که سه علم داریم: علم اجمالی کبیر که منحل می شود به علم اجمالی متوسط که عبارت است از مودیات امارات معتبره و غیر معتبر. و این علم اجمالی متوسط منحل می شود به علم اجمالی صغیر که مودیات امارات معتبره است. نتیجتاً این اعاظم اصل علم اجمالی را که اقتضاء می داشت احتیاط را که از اساس فرمودند که آن علم اجمالی که مقتضی احتیاط است منحل می شود و علم اجمالی باقی نمی ماند تا بگوییم علم اجمالی اقتضاء می کند احتیاط را.

ص: ۱۸۹

نتیجه استدلال به حکم عقل در قالب علم اجمالی کامل نبود

بنابراین این دلیل عقلی به نتیجه نرسید. همه با هم توافق رأی دارند و این آراء با هم مرتبط اند، مجمل و مفصل اند و و موضّح اند فرق شان اجمال و تفصیل یا اختصار و توضیح است. نتیجه نهایی اعلام شد استدلال به حکم عقل در قالب علم اجمالی به نتیجه نرسید.

اما تحقیق این است اصلا علم اجمالی نداریم آن رفع شده

تحقیق این است که استدلال به علم اجمالی برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط قابل التزام نیست. اولاً می گوییم که علم اجمالی کبیری که تصور می شود در حقیقت به وسیله ادله و قواعد و امارات به طور کامل رفع می شود بالاتر از انحلال، علم از بین می رود. ما علم اجمالی داریم ولی ادله ای که داریم در حد وسیع است ادله در حد و اندازه ای است که علم اجمالی را رفع می کند. از بین برمی دارد. یک مثالی بزنم دو نفر از شاگردان سیدنا الاستاد بودند یکی به دیگری گفت که اقدام به اجتهاد کن و از تقلید بیا بیرون، برای اینکه اکثریت احکام ضروری است نیاز به بحث اجتهادی ندارد آن قسمتی که نیاز به بحث اجتهادی دارد به زودی می توانید جمعش کنید. می گوییم احکام شرع به عنوان احکام شرع که متعلق علم اجمالی کبیر بود این احکام شرع در شعاع ادله و قواعد و امارات است. قسمت قابل توجهی این احکام ضروریات است قسمتی هم قطعیات است قسمت سوم هم احکامی است که مورد اطمینان است و قسمت دیگر هم مورد اجماع است و قسمت بعدی هم مورد شهرت قدماء، عمل اصحاب است. و قسمتی هم در قلمرو روایات متواتره است که قطعی است. و قسمتی هم در حوزه روایات مستفیضه است. و قسمت آخر هم در شعاع روایات معتبره قطعیه است. مضافا بر اینکه بخشی از احکام معاملات است. معاملات عقلائیه هستند مسائل عقلائیه را سیره عقلائیه پوشش می دهد. و عمومات و مطلقات و ظواهر کتاب و ظواهر عمل اصحاب همه این ادله و مدارک در بستر احکام اجراء می شود و احکام شرع را برای ما اعلام می کند چیزی که باقی می ماند و آن عبارت است از «ما لا نصّ فیه» بنابراین علم اجمالی منحل نیست علم اجمالی مرتفع است. فرق است بین انحلال و ارتفاع. ما لا نص فیه منظور این است که اصلا شکی در حکم نداریم. به تعبیر شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه یک منطقه الفراغ است، هیچی نداریم و هیچی هم نمی دانیم حکمی هست یا نیست، شک در حکم نداریم. خب در جایی که شکی در حکم نداریم علم اجمالی است؟ علم اجمالی نیست. پس شبهات چیه؟ جواب: تمامی شبهاتی که در اصول بحث می کنیم شبهات موضوعیه است یا حکمیه که متعلق به موضوع است. شبهات حکمیه به معنای حکم کلی یا اصلا نداریم یا بسیار نادر است که با آن ندرت علم اجمالی روی آن تعلق نمی گیرد. با این توضیحی که داده شد علم اجمالی فقط علم اجمالی کبیر به توسط این همه ادله و مستندات رفع می شود و برداشته می شود. سوال کنید الان این همه ضروریات و قطعیات و اجماعیات و مودیات امارات قطعیه دارید چه مانده برایتان؟ علم اجمالی نیست یک مورد جزئیاتی است که از علم اجمالی کبیر خبری نیست. این اولاً و ثانیاً گفته می شود که علم اجمالی کبیری که اعلام شد و صاحب نظران فرمودند بسیار نظر عالی بود ولیکن آن علم اجمالی در مقام ثبوت و تصور بود. در مقام اثبات و تحقق که بیاییم اصلا علم اجمالی کبیر از اساس وجود ندارد. یک محقق به عنوان تصور ذهنی از دور می تواند تصور کند که علم اجمالی کبیر به احکام اصل شرع، این تصور است اما مقام اثبات کجاست؟ مکلف است هر مکلفی را که در نظر بگیریم روز اول که پا به دائره تکلیف می گذارد او می شنود نماز واجب است، از احکام شروع می شود ماه رمضان رسید روزه واجب است قدم به قدم احکام برایش گفته می شود هر حکم

همراه بـا علم تقلیـدی است علم اجمالی کبیر نـدارد پس علم اجمـالی کبیر واقع و مقـام اثبات نـدارد. اگر این مقلـد در حالت تقلیـدی باقی بماند تمامی احکام را که فرابگیرد هر حکم می شود تعلّم حکم یعنی علم به حکم منتها تقلیداً تا کامل بشود. آن احکام خودش را که فراگرفت اگر سوال کنیـد و تحقیق میدانی بکنید که بگویید احکام دیگر دارید می گوید نمی دانم، پس علم اجمالی وجود نـدارد. اما اگر مقلـد رشـد کنـد برود به سـمت اجتهاد، احکامی را که تقلیـدی بلـد است به مدارک احکام مراجعه می کنـد. یکی یکی احکام ضروری را جـدا می کنـد که قسـمت عظیمی است و احکام قطعی را می فهمد همین طور متواترات مشـهورات می رسـد به موارد اختلاـف نظر کار اجتهادی انجام می دهـد فهم شخصـی خودش هر کجا رسـید برایش حجت تمـام است. این را که طی کنـد عملیـات جسـتجو از مـدارک احکام است. اگر ازش سوال شود که علم اجمالی کبیر یا صغیر، می گویـد تصور می شود ولی فعلاً ما این احکامی را که داریم مدارکش را بررسـی می کنیم به ذهنم علم اجمالی کبیر نیامـده، خطور نمی کنـد. چون در حاکمیت علم اجمالی قرار نمی گیرد. در نتیجه پس از که مجتهد مطلق شد علم به احکام از ادله تفصـیلیه به دست آورده تـدریجا، علم اجمالی از اساس در عالم اثبات و تحقق وجود نـدارد تا ما بگوییم که باعث احتیاط بشود. اگر شبهاتی مجتهد بربخورد شبهه موضوعیه است که گفتیم احتیاط بنابر مسلک اخباری ها هم راه ندارد و الزامی نیست و اگر شبهه حکمیه بود شبهه حکمیه ای است که متعلق به موضوع خاص است. شبهه حکمیه کلیه بسیار نادر و بالای سرش هم قاعده دارد که آن قاعده آن شـبهه حکمیه را حل می کند به نام اصل عدم ازلی. آن هم شـبهه اش هم بسیار نادر است در حد شبهه است که اگر بربخوریـد قاعـده ای داریم به نام اصل عـدم ازلی که محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد قائل به اعتبار اصل عدم ازلی هسـتند. در نتیجه علم اجمـالی اولاًـ اگر مـا با مسامحه برخورد بکنیم که بگوییم واقعیت دارد پس از وجود ادله مرتفع می شود و اگر تحقیقی برخورد کنیم دقیق وارد بشویم میدانی بررسـی کنیم علم اجمالی تحقق و وقوع ندارد. در نتیجه اسـتدلال به علم اجمـالی در جهت اثبـات اعتبـار برای اصاله الاحتیاط کافی نیست از این بحث خارج شـدیم دلیل عقلی دوم اصاله الحظر و قواعد دیگر.

اصاله الحظر دلیل دوم عقلی برای اثبات اصاله الاحتیاط ۹۵/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله الحظر دلیل دوم عقلی برای اثبات اصاله الاحتیاط

دلیل دوم عقلی برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط عبارت است از اصاله الحظر. این اصل مورد استناد قرار گرفته است که گفته می شود چون اصل در اشیاء حظر است لذا در مواردی که دلیلی برای حکم نداشته باشیم و احتمال حکم در کار باشد اصل حظر است یعنی باید خودداری کرد و مرتکب نشد. که این اصاله الحظر یک اصل عقلائی پشتوانه می شود برای احتیاط و اعتبار برای احتیاط ثابت می شود. این عنوان استدلال است.

اصل در اشیاء اباحه است یا حظر؟

اما بررسی بحث: قبل از که استدلال را بررسی کنیم خود اصاله الحظر را باید مورد توجه و ملاحظه قرار بدهیم. بحث معروفی است که اصل در اشیاء حظر است یا اباحه است؟ صاحب نظران قدمای اصحاب شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی قدس الله انفسهم الزاکیات این بحث را در کتاب اصولی شان آورده اند.

سه نظر

شیخ مفید در کتاب التذکره بالاصول که کتاب اصولی ایشان است منتها در حجم کمی، در آنجا می فرماید: عقل به تعبیر ایشان عقول نمی تواند در مواردی که دلیلی وجود نداشته باشد حظر یا اباحه را ثابت کند. کار عقل نیست. نیاز و احتیاج به سمع وجود دارد. یعنی باید به دلیل لفظی مراجعه کرد که مورد بدون دلیل حکمش حظر است یا اباحه است. نظر شیخ مفید را شیخ طوسی توقف اعلام کرده است. نظر شیخ مفید درباره اصاله الحظر یا اصاله الاباحه توقف است. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه «الکلام فی الحظر و الاباحه» این بحث را در آخر کتاب عنوان کرده و شرح مفصلی داده است. می فرماید: صحیح آن است که نسبت به افعالی که دلیلی بر فعل و ترک نداشته باشیم اصل اباحه است. (۱) صریحا ایشان می فرماید اصل اباحه است. و اکثر متکلمین هم قائل به این رأی هستند. ادله متعددی اقامه می کنند که از جمع دو دلیل را انتخاب می کنیم که از این قرار است: دلیل اول می فرماید: محل بحث ما آنجاست که فعل ضرری نداشته باشد اگر ضرری باشد از محل بحث خارج است. فعلی است بدون ضرر شرعاً و عقلاً در این صورت اگر کسی از آن فعل سودی ببرد و ضرری در کار نباشد به طور طبیعی مباح خواهد بود. که گویا این استدلال شان عنوان شهادت وجدان را دارد که به شهادت وجدان کاری است و منع ندارد و ضرر ندارد سود مختصری هم دارد به طور طبیعی مباح است. پس اصل اباحه است. دلیل دوم می فرماید: خدای متعال تمام آفرینش را برای نفع مردم آفریده است، «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ». (۲) و جایی که دلیل و حجتی نداشته باشیم و ما لا نصّ فیه طبیعتاً جزء مواردی است که خدا برای انسان آفریده. کسی اگر بخواهد از چنین مواردی که مانع ندارد استفاده کند مطابق با سنت آفرینش است، مطابق با حکمت خلقت است. بنابراین اصل اباحه است نه حظر. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب العده فی الاصول این بحث را مثل سید آخرین بحث کتاب را آورده «الکلام فی الحظر و الاباحه» می فرماید: درباره حظر سه نظر وجود دارد: نظر اول که طائفه ای از امامیه و عده ای از بغدادیون قائل به این رأی هستند که اصل حظر

است. استدلالی که برای حظر شده است اصلی ترین دلیل این است که تمامی امور و اشیاء و موجودات مال خداست، تصرف انسان در این اموال و املاک در حقیقت تصرف به مال غیر است. اذن می خواهد. جایی می توانیم تصرف کنید که اذن و اجازه از سوی خدا رسیده باشد و الا قاعده عدم جواز تصرف در مال غیر است. این عمده ترین دلیل برای اصاله الحظری ها هست. یک دلیل فرعی هم اقامه می شود و آن این است که سیره متدینین بر این است که با فهم و معرفت اقدام می کنند بدون تشخیص قدم نمی گذارند و در رفتارشان در حقیقت حظر را ملاحظه می کنند. سیره از سوی متدینین بر رفق حظر است. شیخ طوسی می فرماید: رأی دوم که اکثر متکلمین و سید علم الهدی بر آن است این است که اصل اباحه است. کل اشیاء در حالت اباحه قرار دارد که ادله اش را سید فرمود مگر اینکه منعی وارد بشود. و می فرماید قول سوم وقف یا توقف است. می فرماید آنچه که قوی به نظر می آید مطابق با شیخنا ابی عبدالله که کنیه شیخ مفید است که استاد شیخ طوسی است، می فرماید مطابق با رأی شیخ ما ابوعبدالله وقف درست است. دلیلی که اقامه می کند از این قرار است می فرماید: «الاقدام علی فعل لا یومن المکلّف کونه قبیحا کالاقدام بمثل ما یعلم المکلّف قبحه» می فرماید اقدام بر عملی که قبح آن معلوم نیست از آن قبح آن مومّنی نداریم و بر جهت قبح حالت نامشخصی دارد فعلی که از حیث قبح وضع نا مشخص دارد مثل فعلی است که از حیث قبح وضعیتش معلوم است. مثال می زند اگر کسی خبری بدهد از یک امری که برای آن مخبر صحت و سقم آن امر معلوم نیست مثل خبری است که برخلاف واقع اظهار بشود. بنابراین در مورد ما لا نصّ فیه آنچه که درست به نظر می رسد توقف است مطابق با رأی شیخ مفید. (۳)

ص: ۱۹۱

۱- الذریعه، سید مرتضی، ج۲، ص۸۰۵.

۲- الرحمن/سوره۵۵، آیه۱۰.

۳- العده، شیخ طوسی، ص۷۴۲.

تحقیق عند المحققین المتاخرین

اما تحقیق عند المحققین این است که اصل اباحه است. نکاتی هم گفته شده است و نکاتی هم اضافه می شود ولی در مجموع می گوییم تحقیق عند المحققین این است که اصل اباحه است. دلیل بر این مطلب از این قرار است: ۱. اباحه برابر است با سنت آفرینش که در بیان شیخ مفید آمده بود. ۲. اباحه با طبیعت شرع که می فرماید «بعثت علی شریعه سمحه سهله» مطابق است. یعنی اباحه در ما لا نصّ فیه مطابق با مقتضای طبیعت شرع است. ۳. اگر اصل حظر بگیریم احکام خمسه را مبدّل کنیم به مبدل اربعه، یا عوض اباحه یک حکم جدید بیاوریم که خلاف ضرورت است. ضرورت دینی و فقهی و مذهبی این است که احکام خمسه است. اگر حظر را حاکم کنیم اباحه نیست پنج تا حکم نداریم چهار تا داریم می توانید بگویید پنج که پنجمش حظر باشد که آن تحت پوشش محرمات می شود. ۴. عمومات نصوص و عمومات کتاب: اما عموم کتاب: «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُم مَّا فِی الأَرْضِ جَمِیعًا» (۱) در این آیه تعبیر بسیار کامل است برای انتفاع و نفع بشر است. جایی که نص آمده و منع کرده که منع، جایی که نص آمده حکم وجوب یا استحباب آورده که متبع است اگر «ما لا نصّ فیه» باشد به طور واضح در قلمرو ما فی الارض جمیعا است. و این یک آیه کافی است که از نظر دلالت بسیار واضح و کامل است.

سوال:

پاسخ: گفتیم این آیه می فرماید همه به نفع شماست وانگهی اگر جایی نصی آمده باشد توضیحی داده باشد که فهو، اگر جایی توضیحی نداده ما لا نصّ فیه قلمرو بحث حظر و اباحه در ما لا نصّ فیه است. ما لا نصّ فیه که باشد این «هو الذی خلق لکم» به طور واضح پوشش می دهد. و دلیل پنجم نصوص روایی که در حد زیادی است بهترین و واضح ترین نصی در این رابطه همان موثقه مسعده بن صدقه است که «الاشیاء کلها علی ذلک حتی یستبین أو تقوم به البینه» با آن جمع محلی به لام و با آن کلمه «کلها» و با آن بیان در حقیقت اعلام اباحه است. لذا در بحث اصاله الاباحه اصلی ترین دلیل همین موثقه است. و با این پنج دلیل که درباره اصاله الاباحه گفته شد نظر محققین در حد شهرت یا توافق رأی بین محققین متاخرین این می تواند باشد که اصل اباحه است نه حظر. و حظر یک معنی است که طبیعت این منع نیاز به دلیل دارد. اگر دلیلی نباشد قول به حظر معنی و مفهومی ندارد. اما آن نکته را که برای اعتبار اصاله الحظر یادآور شدیم که تصرف در ملک غیر است جوابش داده شد که تصرف مجاز است اجازه آمده است اجازه عام و خاص رسیده است که تصرف اشکال ندارد. بنابراین بحث اصاله الحظر و اصاله الاباحه به طور کلی که خود این بحث در اصولی که بعد از تطور است خود این اصل مستقل بحث نشده است بر این شدیم که این اصل را یک مقدار شرح بدهیم تا برای ما واضح بشود که اصاله الاباحه درست است نه اصاله الحظر.

ص: ۱۹۲

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۹.

سوال:

پاسخ: ما درباره اباحه شرعی بحث می کنیم و دلیل اقامه می کنیم که اصل در اشیاء اباحه شرعی است، دلیل عقلی و نقلی اقامه می کنیم. دلیل عقلی ما همان خلقت آفرینش است و مقتضای طبیعت شرع بود و دلیل نقلی ما هم کتاب و سنت بود بلکه می توانیم بگوییم که ادله اربعه اصاله الاباحه را پشیبانی می کند. اما استدلال به اصاله الحظر در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط: شیخ، محقق خراسانی، سیدنا الاستاد ان شاء الله فردا.

بحث تکمیلی اصاله الحظر ۹۵/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی اصاله الحظر

در ادله عقلیه جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط گفته می شود که دلیل دوم اصاله الحظر است و از آنجا که این اصل در اصول بکار برده می شود بحث شد و به این نتیجه رسیدیم که اصاله الحظر مورد اختلاف نظر است و تحقیق این است که اصل اباحه است نه اصل حظر. این یک بحثی بود که اینجا شرح دادیم. اما استدلال به اصاله الحظر برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط:

کلام شیخ انصاری

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله ادله عقلیه در مورد اعتبار اصل احتیاط اصاله الحظر اعلام شده است و منظور از اصاله الحظر این است که اگر در مواردی که ضرر نباشد و ضروری نباشد یعنی نه امر ضرری است و نه ضروری و نصی هم در آنجا نیامده، ما لا نصّ فیه باشد در اینجا اگر کسی بخواهد نفعی ببرد از یک کاری اصل حظر است و باید دست نگه داشت. انسان عبد است و تابع دستور مولی است خودرأی نیست. اگر گفته شود که اصاله الاباحه در چنین موردی است در جواب اعلام می شود که در ما نصّ فیه فرض این است که دلیلی برای اباحه نیامده، اگر دلیلی برای اباحه آمده باشد که لا نصّ فیه نیست خلف می شود و بعد می فرماید اگر فرض کنیم که اصاله الاباحه ای به نحو عموم داریم که تمام موارد غیر الزامی را از ما لا- نصّ فیه و منطقه الفراغ و غیره فرا می گیرد در این صورت می گوییم که این عموم معارض است با ادله احتیاط و ادله توقف. پس ازکه معارض بود اثری ندارد و اصاله الحظر حاکم است. بعد می فرماید اگر تنزل شود و بگوییم که اصاله الاباحه است و با اصاله الاحتیاط تعارض می کند و در اینجا می گوییم که اصاله الاباحه باید اصاله الاحتیاط که تساقط بکنند وقف و توقف رأی ای می شود بلا- معارض. چنانکه شیخان فرموده اند شیخ مفید و شیخ طوسی قدس الله انفسهم الزکیات. در نتیجه اصاله الحظر جایی که دلیلی در کار نباشد احتمال حرمت هم بدهیم محکّم است و این حاکمیت اصاله الحظر پشتوانه می شود برای اصاله الاحتیاط. بنابراین دلیل عقلی برای اعتبار احتیاط اصاله الحظر اعلام می شود. این تقریب استدلال بود با توضیحات و اضافات. شیخ انصاری جواب این استدلال را با قاعده نفی ضرر محتمل ربط می دهد که در ادامه اشاره می کنیم.

ص: ۱۹۳

نظر محقق خراسانی

۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جمع ادله عقلیه احتیاط به اصاله الحظر اشاره می کند تقریب به همان منوالی که گفته شد اصل در موارد غیر ضروری حظر است و این اصل پشتوانه می شود برای اعتبار احتیاط. پس از که این اصل را به طور مختصر مورد اشاره قرار می دهد می فرماید: این استدلال کامل نیست. اولاً این اصل مورد خلاف است یک اصلی که مورد خلاف باشد نمی تواند به عنوان دلیل مطلوب دیگری را ثابت بکند. البته جمعی از امامیه قائل به اصاله الحظر هستند و جماعت دیگر قائل به اصاله الاباحه هستند. اصلی که مورد اتفاق نباشد و از استحکام ذاتی برخوردار نباشد نمی تواند به عنوان دلیل و مستند قرار بگیرد. و اگر بناء باشد که اصل محل اختلاف را مستند قرار بدهیم ما می گوییم اصاله البرائه در اینجا دلیل است برای عدم اعتبار احتیاط. که اصاله البرائه هنوز مورد بحث است قابل اعتماد طرفین نیست می گوییم اصاله الحظر هم سرنوشتش از این قرار است. و اما ثانیاً می فرماید: در ادله و نصوص که مراجعه کردیم نصوصی که برای اباحه اعتبار می دهد در شبهات آن نصوص اعتبارش بیشتر است و از قوت بیشتری برخوردار است نسبت به نصوصی که درباره احتیاط آمده که گویا اشاره به کلام شیخ دارد که تعارضی نیست نصوص اباحه مقدم اند، قوت در ورود دارد. و ثالثاً بر فرضی که بگوییم دلیل اباحه با دلیل احتیاط تعارض داشته باشد نهایت امر به تساقط منجر بشود و توقفی در کار بیاید که شیخ فرمودند توقف جایی است که هر دو دلیل کارایی ندارد نه دلیل لفظی اباحه و نه دلیل لفظی احتیاط. در این مورد که تعارض و تساقط به عمل بیاید ظرف توقف ظرفی است اماده برای اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان. از این قاعده استفاده می کنیم. قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا کارساز است و جاری می شود و برای توقف یا اصاله الحظر زمینه ای وجود نخواهد داشت.

ص: ۱۹۴

نظر سید الخوئی

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد، سیدنا الاستاد می فرماید: اصاله الحظر که مورد استناد قرار گرفته است که گفته می شود دلیل عقلی برای اثبات اعتبار اصاله الحظر است به این معنا که خود اصاله الحظر یک اصل عقلی است عقلی است که پشت سرش تحسین و تقبیح قرار دارد. هر کجا احتمال حرمت برود باید مرتکب نشد این اجتناب مورد تحسین عقلی است که می شود اصاله الحظر در حد ذات خودش یک دلیل عقلی و عقل مستقل. عقل به طور استقلال اعلام می دارد که در موارد شبهه تحریمیه خودنگهداری و عدم ارتکاب حسن عقلی دارد. زیر مجموعه تحسین عقلی قرار می گیرد. این اصل عقلی دلیل و مستند می شود برای احتیاط که این اصل اگر در نظر گرفته شد هر کجا که شک در حرمت داشتیم باید اجتناب کنیم که اصل حظر است. می فرماید: این استدلال قابل التزام نیست. اما اولاً اصاله الحظر یک اصل عقلی مسلّم نیست که واقعا جزء مستقلّات عقلیه باشد که عقل حکم بکند که هر کجا شک در حرمت بود باید اجتناب کرد. حکم عقل مستقلی از اساس در این رابطه ثابت نیست و از این رو این اصل محل اختلاف است. جمعی از صاحب نظران می گویند اصل در اشیاء حظر است و جمعی می گویند اصل اباحه است. اصلی که خود محل اختلاف باشد نمی تواند مستند قرار بگیرد.

سوال:

پاسخ: اصلی که در بحث های علمی مورد استناد قرار می گیرد باید اصل مسلم باشد. قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده استصحاب و قاعده برائت در شکوک بدویه و غیرها اینها از اصولی هستند که درباره اش بحثی نیست اما یک اصلی که اسمش اصل است ولی در حالت تردید قرار دارد و محل اختلاف است جمعی می گوید اصل حظر است جمعی می گوید اصل اباحه است این اختلاف و تردید نسبت به اصاله الحظر یک امر مشهودی است امری که محل اختلاف و تردید است قطعا نمی تواند مورد استناد قرار بگیرد.

سوال: موید که می تواند باشد

پاسخ: اگر یک دلیل اعتبارش کامل نبود در درجه پایینی بود مثل اینکه فقهاء روایات مرسله و ضعاف را می آورند برای اینکه برای او جایگاهی است بنابراین یک اعتبار مّا یی دارد اما اگر امر بسیط بود دارای درجات نبود اصل یا حظر است یا اباحه است. اصل حظر هست یا نیست، این اصل در حالت وجود و عدم قرار گرفته که یا هست یا نیست. جمعی می گویند اصل حظر و جمعی می گویند اباحه. بنابراین یک اصلی که روی سطح تردید قرار دارد در واقع وجود ندارد. اما ثانیاً می فرماید: لو تنزّلنا اگر بگوییم که اصاله الحظر یک اصل عقلی است حکم عقل به نحو مستقل اعلام می کند تحسین را در مورد اجتناب از محتمل الحرمه. اگر این را بگوییم باز هم از این اصل برای اعتبار احتیاط نمی شود بهره گرفت چون که قلمرو اصاله الحظر از قلمرو اصاله الاحتیاط جداست. اصاله الحظر در جایی است که علم به حکم نداریم ما لا نصّ فیه است به تعبیر سید الشهید منطقه الفراغ است. هیچ چیزی نیست. اگر اجتناب می کنیم به دلیل احتمال عقلی است احتمال حکم احتمال عقلائی ندارد. چون در منطقه اصاله الحظر حکم مشتبه نیست علم به حکم نداریم و اما در منطقه اصاله الاحتیاط علم به حکم داریم منتها در هاله شبهه قرار دارد تطبیقش را نمی توانیم کامل کنیم. حکم هست مشتبه است. پس هر دو قلمرو با هم فرق می کند قلمرو اول حکمی نیست قلمرو دوم حکمی است که مشتبه شده. اگر اصاله الحظر منعی اعلام بکند این منع برای احتیاط اثبات اعتبار نمی کند. چون دو قلمرو از هم جدا هستند.

ص: ۱۹۶

سوال:

پاسخ: اگر جایی که احتمال قوی باشد باید اعتماد کنیم و اگر احتمال قوی نبود احتمال ضعیف بود ولی محتمل قوی بود مثلاً احتمال می دهیم که امروز مهمانی بیاید یا نیاید احتمال ضعیفی است اعتناء نمی کنیم. ولی اگر احتمال بدهیم که مهمان فقیه است محتمل قوی است به این احتمال ضعیف هم اعتناء می کنیم. ولی منطقه الفراغ محتمل مشخص نیست تا بگوییم محتمل قوی وجود دارد. محتمل قوی را باید در قلمرو شبهه مشخص باشد اینجا نه احتمالی است و نه محتملی. اصلش برمی گردد به آن علم اجمالی کبیر که در شرع احکامی هست در این ما لا نصّ فیه هم باید فکر بکنیم و اجتناب کنیم که حرامی را مرتکب نشویم.

فرق بین اصاله الحظر و اصاله الاحتیاط

فرق بین حظر و احتیاط اولا ـ از همین شرحی که سید فرمودند یک فرق را به دست آوردیم که منطقه حظر با منطقه احتیاط فرق می کند. ثانیاً حظر دلیل عقلی است و احتیاط اصل عقلی کلامی نیست بلکه یک اصل شرعی عقلائی است. ثانیا نظریاً فرق می کند اصاله الحظر از جنبه نظری اعلام می کند به منع، اعلام ممنوعیت می کند و در مرحله عمل کار ندارد. منع اعلام می کند و اصاله الاحتیاط به مرحله عمل کار دارد می گوید در عمل اجتناب کنید. که در تلخیص گفتم اصاله الحظر با اصاله الاحتیاط از ناحیه نظری فرق دارد و از ناحیه عملی در واقع با هم تطبیق می کند. جواب سوم سیدنا الاستاد می فرماید: این حظر یا احتیاط که گفته می شود جایی زمینه دارد که ترخیص نیامده باشد در مورد ما لا نصّ فیه ترخیص وجود دارد هم شرعاً «الاشیاء کلّها علی ذلک» هم عقلاً ـ قاعده قبح عقاب بلا بیان، بنابراین از اصاله الحظر در جهت اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط نمی شود بهره گرفت (۱) که تحقیق هم همین است و نکته اصلی هم آن بود که گفتیم.

ص: ۱۹۷

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۰۹.

تحقیق

براساس تحقیق و بحث کامل مسئله اعلام شد که در اشیائی که نص در آن اشیاء وجود نداشته باشد اصل اباحه است نه اصاله الحظر. پس خود این اصاله الحظر اساسی ندارد تا با آن کار دیگری را از پیش ببریم. این دلیل دوم عقلی تمام، دلیل سوم ما قاعده دفع ضرر محتمل و چهارم قاعده عبودیت و مولویت یا حق الطاعه ان شاء الله فردا.

دلیل سوم از ادله عقلیه برای اثبات اصاله الاحتیاط ۹۵/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم از ادله عقلیه برای اثبات اصاله الاحتیاط

دلیل سوم عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. منظور از این قاعده این است که اگر انسان ضرری را احتمال بدهد و ضرر در حد قابل توجه باشد و احتمال هم احتمال عقلائی باشد در این صورت عقل مستقل اعلام می کند که از این ضرر باید اجتناب کرد معنای دفع ضرر اجتناب از ضرر محتمل است با همان دو خصوصیت. و گفته می شود که این گونه حکم عقل از نوع حکم مستقل است که ضرر محتمل باید دفع بشود و این معنای وجوب دفع ضرر محتمل است. منظور از وجوب هم وجوب شرعی نیست وجوب عقلی است یعنی الزاما باید از ضرر محتمل اجتناب شود. این قاعده که یک عقلی است پشتوانه عقلاء هم دارد و در قلمرو شریعت هم برمی خوریم به مواردی که اگر احتمال ضرر باشد مثلا سفری که خوف ضرر دارد شرعا تجویز نمی شود .عقلاء هم براساس فهم و روش و سیره ای که دارند از ضرر احتمالی اجتناب می کنند. حتی گفته می شود که مضافا بر اینکه این وجوب دفع ضرر محتمل عقلی و عقلائی و شرعی و یک امر غریزی هم هست. یعنی حیوانات جایی که خطری احساس می کنند از آنجا اجتناب می کنند. اینها همه نکاتی است در جهت استحکام و متانت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. اصل قاعده از استحکام و شهرت برخوردار است. اما استفاده از این قاعده به این صورت است که گفته می شود در شبهات که بحث ما عمدتاً در شبهه تحریمیه است آن هم الزامیه تحریمیه شک می کنیم که یک فعل حرامی در این محدوده باشد که فعلا مشتبه است و قابل تشخیص نیست در اینجا گفته می شود که وجوب دفع ضرر محتمل اعلام می کند که آن حرمت عمل یک ضرر است پس از یک ضرر بود و ضرر قابل توجه هم بود احتمال هم احتمال عقلائی بود با توفّر این دو تا شرط احتمال عقلائی و ضرر قابل توجه باید از آن شبهه اجتناب کرد و این همان معنای احتیاط است. بنابراین قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یک دلیل عقلی برای اعتبار احتیاط اعلام می شود.

ص: ۱۹۸

آراء صاحب نظران در مورد این قاعده

ضرر دنیوی و ضرر اخروی

۱.شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ضرر در قاعده به دو صورت است: صورت اول ضرر اخروی، صورت دوم

ضرر دنیوی. اما اگر منظور از ضـرر در قاعده دفع ضـرر، ضـرر اخروی باشد به طور مسـلم جایی که از سوی شرع بیانی نرسیده باشد در آنجا مومّن وجود دارد، قاعده قبح عقاب بلا بیان. بنابراین ضـرر اخروی که عقاب بود در مورد شـبهاتی که بیان ندارد مومّن دارد و پس از داشتن مومّن دفع آن ضرر لزومی ندارد. و اما صورت دوم که منظور از ضرر، ضرر دنیوی باشد اولا حکم عقـل مسـتقل دربـاره وجوب احتراز از ضـرر دنیوی قابل التزام نیست. برای اینکه ممکن است عقلاء یک ضـرر دنیوی قطعی را بپذیرند برای یک مصلحتی که در نظر گرفته باشد. مومنین از ضیوف و مهمان پذیرایی می کنند ضرر یک ضرر واضحی است برای مصـلحتی انسانی اخلاقی و اجتماعی. بنابراین در ضـرر دنیوی حکم عقل را داشته باشیم به عنوان حکم استقلالی عقل در جهت دفع این گونه ضـرر قابل التزام نیست بلکه برخلاف واقع دیده می شود. و ثانیاً بر فرض اینکه بگوییم عقل مسـتقل اسـت در مورد ضـرر به طور طبیعی آن حکم عقل که اعلام می کند اجتناب از ضـرر محتمل را جایی باید باشد که ضرر قطعی باشد اما در مورد بحث ما که ضرر یک ضرر مشکوک است در حقیقت می شود شبهه موضوعیه که تمامی صاحب نظران مجتهدین و محـدثین توافق دارنـد بر اینکه در شـبهه موضوعیه اجتنـاب لازم نیست. در نتیجه قاعـده دفع ضـرر محتمـل برای اثبات اعتبار نسـبت به اصاله الاحتیاط کارساز نیست.۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اسـتناد به قاعده دفع ضـرر محتمل درست نیست. اولاً می فرماینـد: مصالح و مفاسد با منافع و مضارّ مساوی نیست. ممکن است جایی ضـرری باشد ولی مصـلحت باشد. ممکن است جایی منفعت باشد ولی مفسده باشد. حق مردم را پایمال کردن ممکن است یک منفعت دنیوی داشـته باشد منفعت است ولی از لحـاظ ملاکـات احکام مصـلحت نیست و مفسـده است. جایی ممکن است ضـرر باشـد مثلا مراسم حـج و قربـانی و صـرف مـال اینهـا ضـرر است امـا از لحاظ ملاکات احکام مصـلحت است. محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اولاًـ این قاعـده دفع ضـرر محتمل با شـبهات منطبق نیست به این معنا که دفع ضـرر یا به عبارت دیگر همیشه حرمت یا مفسده مساوی با ضـرر نیست. این اولاً و ثانیاً حتی اگر ضـرر باشد در مورد وجود ضـرر حکم عقل مسـتقل در جهت احتراز از ضرر محتمـل وجـود نـدارد. هر ضـرر محتملی واجب الاجتنـاب نیسـت. در یـک جملـه اولاًـ مفسـده ای که در شـبهه تحریمیه احتمـالش را می دهیم مسـاوی با ضـرر نیست و ثانیاً ضـرر محتمل واجب الاجتناب نیست. حکم عقل مسـتقل در جهت وجوب اجتناب از ضرر محتمل وجود ندارد.

قلمرو قاعده دفع ضرر با قاعده قبح عقاب فرق دارد

۳. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این قاعده دفع ضرر را نقد و رد می کند، می فرماید: اگر منظور از ضرر در دفع ضرر محتمل ضرر اخروی باشد یعنی عقاب در این صورت حقیقت این است که قلمرو قاعده دفع ضرر محتمل با قلمرو قاعده قبح عقاب بلا بیان فرق دارد. فرقش این است که قلمرو قاعده دفع ضرر محتمل احتمال مفسده بعد از وصول است ضرر محتمل جایی است که وصول صورت گرفته، اینجاست که دفع ضرر محتمل می آید. و قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل از وصول یا در صورت عدم علم به وصول احکام است که بگوییم قاعده دفع ضرر محتمل در صورت علم به وصول حکم است و قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورت عدم علم به وصول حکم است بنابراین این دو قاعده از حیث قلمرو جدا هستند و عقاب در صورتی متصور است که علم به وصول باشد اما در صورت عدم علم به وصول زمینه ای برای عقاب نیست قاعده تأمین ایجاد می کند. این در صورتی که ضرر اخروی باشد. اما اگر ضرر دنیوی باشد در این صورت می فرماید: در قاعده دفع ضرر من حیث الصغری و من حیث الکبری برای اعتبار احتیاط ایفای نقش نمی کند اما من حیث الصغری همان مطلبی که محقق خراسانی فرمود ربّما منفعت دنیوی است ضرر نیست ولی مفسده وجود دارد مثلاـ می فرماید مال غصبی که یک منفعت دنیوی است ولی مساوی با مصلحت نیست بلکه مفسده دارد. و همین طور صدقات ضرر مالی است ولی مصلحت دارد. بنابراین می فرماید ملازمه ای بین مصلحت و مفسده و منفعت و مضرت وجود ندارد تا بگوییم که دفع ضرر محتمل دلیل می شود برای احتیاطی که احتمال مفسده در آن موجود است. و اما من حیث الکبری درست است که مفسده در افعال حرام قطعا وجود دارد که این مقتضای قواعد عدلیه است اما کبرای قضیه قابل التزام نیست. برای اینکه احتمال ضرر احتمال مفسده قطعا واجب الاجتناب نیست. لذا می توانیم بگوییم اتفاق فقهاء که مساوی است با اجماع فقهاء در فقه، اتفاق فقهاء محقق است نسبت به عدم لزوم اجتناب از عمل محتمل المفسده. در نتیجه قاعده دفع وجوب ضرر محتمل در جهت اثبات اعتبار برای قاعده احتیاط کارایی ندارد. [(۱)](#) اما تحقیق قاعده نفی ضرر خالی از تاثیر نیست و در جهت اعتبار احتیاط هم نقشی دارد شرح مسئله برای فردا ان شاء الله.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۳۲.

تحقیق قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ۹۵/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

آنچه از بیانات صاحب نظران استفاده شد این بود که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دلیل برای اعتبار اصاله الاحتیاط نمی شود. به طور عمده مطلب این بود که قاعده دفع ضرر محتمل ضرر قطعی یا ضرری که مورد علم اجمالی هست را فرا می گیرد. اما جایی که علم به ضرر نباشد و شک در ضرر داشته باشیم که مورد احتیاط است در اینجا زمینه برای قاعده دفع ضرر محتمل فراهم نیست. و اما تحقیق این است که قاعده دفع ضرر محتمل که یک قاعده عقلی کلامی است که شرحش را دادیم و عقلائی و شرعی و حتی غریزی. این قاعده که در حد ذات از استحکام برخوردار است در مورد اصاله الاحتیاط هم کارایی را خواهد داشت.

دسته بندی شبهات

برای اینکه در بحث شبهات ما علی التحقیق شبهه ها را دسته بندی کرده ایم که ان شاء الله شرح مفصل آن در ادامه خواهد آمد. به طور کلی شبهه درجه اول عبارت است از شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهه تحریمیه قبل از فحص. این دسته بندی به اعتبار اجراء برائت و احتیاط است. دسته دوم عبارت است از شبهات بدویه موضوعیه و شبهات وجوبیه بعد از فحص. دسته اول بلا‌خلاف مجرای برائت نیست یا بگویید مورد احتیاط است. که مقرون به علم اجمالی و تحریمیه قبل از فحص بود. و دسته دوم بلا‌خلاف که منظور از بلا‌خلاف یعنی اتفاق نظر بین اخباری و اصولی. دسته دوم هم بلا خلاف مورد اجرای برائت است. مراجعه می کنیم به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، می بینیم در شبهه مقرونه به علم اجمالی که قطعاً شبهه مربوط می شود به حکم الزامی، مثل اصاله الحظر نیست که مطلق کار و عمل را بگوید که بدون اذن شرع منع دارد. این قاعده که قاعده دفع ضرر است باید مورد شبهه حکم الزامی باشد. و می دانیم که مخالفت حکم الزامی مستلزم ضرر است بلا شبهه، از این رو قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در شبهات دسته اول کارایی دارد و اجراء می شود. و اما در مورد دسته دوم که مؤمّن حاصل می شود محدثین و مجتهدین قائل اند به اجرای برائت، آنجا دیگر ضرری محتمل نیست قاعده زمینه ندارد تا بگوییم جاری نمی شود. از اساس موضوع برای قاعده محقق نیست.

ص: ۲۰۱

اما اشکال

اما اشکال و در آخر هم موافقت با رأی صاحب نظران، اشکال این بود که اگر ضرر ضرر اخروی باشد قلمرو فرق می کند و اگر ضرر دنیوی باشد مستلزم دفع نیست یعنی وجوب دفع ندارد. این اشکال بود. در این رابطه گفته می شود که مطلبی که فرموده اند درست است اما قاعده دفع ضرر نسبت به ضرر اخروی همان دفع عقاب و مفسده عمل است. و اما درباره اصاله الاحتیاط که گفته شد عقاب معلوم نیست آن مورد از احتیاط است که متعلق به شبهه دسته دوم باشد. اما اگر احتیاط متعلق به

شبهه دسته اول باشد آنجا احتیاط هم علم به تکلیف دارد و در پی آن عقاب محتمل است. و اما ضرر دنیوی که گفته شد اشکال عمده ملازمه بین ضرر دنیوی و حرمت و مفسده حکم نیست، این حرفی بود که محقق خراسانی و شیخ انصاری و سیدنا الاستاد فرمودند. می شود ضرر باشد مثل حج اما مصلحت داشته باشد.

تحقیق

در این رابطه که فرمودند ملازمه نیست فرمایش کاملا متین است. اما منظور را شرح بدهیم، منظور از عدم ملازمه یعنی مفسده حکم با ضرر دنیوی به طور دائم لازم و ملزوم نیست اما علی الاغلب مفسده حکم ضرر دنیوی هم دارد. آن مواردی که مفسده حکم ضرر دنیوی ندارد منفعت دارد اولاـ صدق منفعت به آن موارد مشکل است. مثل انتفاع از مال غصبی، بر فرضی که بگوییم منفعت دارد استثناءات نادری است ما طبیعت کار را بحث می کنیم نوع عمل مورد بحث است نوع مفسده مستلزم ضرر دنیوی هم هست. شاهد بر این مدعا محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه ضمن بحث نسبتاً مبسوطی درباره قاعده در نهایت این مطلب را اعلام می فرماید که اما قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اگر متعلق باشد به ضرر دنیوی و اینجا نحوه حکم می شود مولوی، بر خلاف آنکه اگر منظور از ضرر ضرر اخروی و عقاب باشد حکم رنگ ارشادی به خود می گیرد. اما اگر قاعده تعلق گرفت به ضرر دنیوی و حکم هم مولوی شد آنگاه می دانیم که حرمت مستلزم مفسده است براساس قواعد عدلیه. و مفسده با ضرر هم متلازم است مفسده بدون ضرر به طور کل دیده نمی شود مگر بعض مواردی که آن مفسده جبران شده باشد یا غرض وحدت بالاتری داشته باشد مثل جهاد نفس برای حفظ دین که این ضرر جبران می شود به مصلحت اقوی و اولی، در غیر چنین موارد مفسده مستلزم ضرر است و هر کجا ضرر دیدیم حکم شرعی را هم می توانیم اعلام کنیم براساس قاعده ملازمه. تا اینجا مطلب درست است فقط یک توضیح یا یک متمّمی اعلام می کند می فرماید این مطلب تا اینجا درست است اما به طور کل وجوب دفع ضرر دنیوی از سوی شرع تایید شده باشد محل کلام است. در مواردی اعلام شده است می فرماید در سه مورد شبهه دماء، شبهه اعراض، شبهه اموال قابل توجه از سوی شرع اعلام شده است که در این موارد باید اجتناب کرد براساس مفسده احتمالی و واجب است دفع ضرر احتمالی در این موارد. این موارد که اثبات شده است مواردی است که می توانیم بگوییم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در این موارد جاری است و در نتیجه آن احتیاط هم لازم و واجب است. تا به اینجا اگر به همین مقدار هم اکتفاء کنیم می توانیم بگوییم که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل فی الجمله در موارد خاصی می تواند پشتوانه برای اصاله الاحتیاط باشد. (۱) نکته قابل ذکر این است که در موارد سه گانه که گفته شد دفع ضرر واجب است و قاعده جاری است مطلبی وجود دارد و آن این است که قاعده وجوب رعایت محتمل اهم که اگر احتمال ضعیف بود ولی محتمل قوی بود اهم بود آنجا باید آن احتمال رعایت شود و احتیاط اعلام بشود از باب رعایت محتمل اهم . این سه مورد دماء و فروج و اموال از آن باب است محتمل اهم. تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که حقا و انصافا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل کارایی دارد که یک قاعده مستحکم و دارای بنیان مرصوصی است. مضافا بر اینکه در بحث قواعد فقه گفتیم که در قاعده دو چیز به عنوان دو عنصر اصلی است: ۱. احتمال عقلایی باشد یعنی احتمال قوی، اصاله الحظری نباشید که به احتمال ضعیف ترتیب اثر بدهید. ۲. ضرر قابل توجه غیر منجبر. برای اینکه احتمالش را که گفتیم که اگر احتمال ضعیف بود از نظر عقلاء اعتبار ندارد و ضرر هم اگر قابل توجه نبود باز هم به حکم عقل وجوب دفع ندارد. و اگر ضرر منجبر بود به حکم عقل و عقلاء امر طبیعی است. وجوب دفع ندارد. کسی برای به دست آوردن سود بالایی در مقدمات تجارت

ضررها و هزینه های مالی را تقبل بکند این ضـررها ضـرر منجبر است. به فهم عقلاء و حکم عقل ضرری که جبران شود صدق ضرر نمی کند اصلا ضرر نیست هزینه ای است در راه رسیدن به یک هدف بالاتر.

ص: ۲۰۲

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۸.

سوال:

پاسخ: در قواعد فقه آورده شده است که ضرر با این دو خصوصیت اختصاص دارد به ضرر اخروی و عقاب. ما وجوب دفع ضرر محتمل را از اساس یک قدر متیقن برایش قائلیم و آن عبارت است از ضرر اخروی. ضرر اخروی که بشود با حرمت شرعی که دارای مفسده است همخوانی دارد و قاعده در آن جهت ارتباط پیدا می کند. پس ضرر اخروی شد. حالا ضرر که اخروی شد کجا ضرر اخروی با احتمال قوی مورد ملاحظه قرار می گیرد؟ جایی که مومّن نداشته باشیم و علم اجمالی به حرمت داشته باشیم. در این جا احتمال ضرر احتمال عقلایی است علم است و این مورد شبهه از اطراف علم است و ضرر هم مفسده حرمت است ضرر قابل توجه است بنابراین آن قسمتی که بین اخباری و اصولی یا محدثین و مجتهدین مورد بحث است که شبهه تحریمیه باشد در آن مورد که بحث می کنیم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دقیقا همان مورد را می گیرد. احتمال عقلائی است ضرر قابل توجه و غیر منجبر است. بنابراین استفاده از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بعید به نظر نمی رسد.

به عنوان موید

با این تحقیقی که گفته شد مخالفت با آراء صاحب نظران هم در حقیقت نیست بلکه رأی و نظر صاحب نظران شرح بیشتری داشته شد نظر همان است که آنها می فرمایند منتها با اضافه یک شرح و یک حاشیه طبق فرمایش خودشان قاعده تطبیق می شود به همان جایی که محل بحث است. لذا از این قاعده استفاده می کنیم. بنابراین اگر فرض کردیم دلیل نبود اما در حد یک موید که می تواند باشد. علی الاقل از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به عنوان موید قطعا می توان استفاده کرد. تا به اینجا سه تا دلیل عقلی بیان شد دلیل عقل چهارم که از مبتکرات سید الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه است قاعده حق الطاعه، فردا هم قاعده را شرح بدهیم و هم نتیجه اش را.

ص: ۲۰۳

دلیل چهارم قاعده حق الطاعه ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل چهارم قاعده حق الطاعه

چهارمین دلیل برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط قاعده حق الطاعه است.

توضیح آن قاعده، مبتکر آن و آراء صاحب نظران

این قانون که از مبتکرات رأی سید الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه است یک قاعده عقلیه کلامی است که تعبیر خودشان درباره این عنوان مسلک حق الطاعه است. برای توضیح این قاعده ابتداء لازم است خود این قاعده را شرح بدهیم و در مقدمه آن آراء صاحب نظران را مورد توجه قرار بدهیم. این قاعده حق الطاعه به عبارت دیگر قانون عبودیت و مولویت است که در بیانات محقق نائینی و سیدنا الاستاد تصریح و ذکر شده است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتثال امر شرعی واجب است به حکم عقل، به اقتضای عبودیت و مولویت. یعنی آنچه را که در باب اطاعت و امتثال اقتضاء می دارد قاعده عبودیت و مولویت است. که از ضروریات مذهب بلکه از ضروریات دین است. و خود یک قاعده عقلی و ضروری است. (۱) سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتثال و اطاعت امر و انجام دستور شرعی در حقیقت «کان ذلک قضاءً لحق العبودیه و اداءً لوظیفه المولویه» (۲) اطاعت دستور مولی و امتثال امر به عنوان یک امتثال حتمی و الزامی مقتضای قاعده عبودیت و مولویت است. این دو منبع را به عنوان نمونه گفتم موارد متعددی عبودیت و مولویت به کار رفته.

ص: ۲۰۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۹۵.
۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۳۸.

سوال:

پاسخ: در کلام محقق نائینی و سیدنا الاستاد این قانون به عنوان یک دلیل مستقل برجسته نشده است ضمن استدلال ها آمده. شهید صدر این را به عنوان یک قانون اسمی هم بر آن گذاشته حق الطاعه لذا ثبت به اسم ایشان است. هر اصلی یک ریشه هایی دارد بعد از که اصل ساخته و پرداخته بشود آن موقع ثبت می شود. و الا کل قواعد و قوانین ریشه هایی دارد.

این قاعده حق ذات خداست

اما شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه عنوان می کند مسلک حق الطاعه را عنوان می کند و بعد هم این نکته را تصریح می کند که در بحث احتیاط مسلک حق الطاعه مورد نظر و تایید ایشان است. می فرماید: این قانون یک قانون عقلی کلامی است که به دلیل نیاز ندارد. چون یک حکم عقلی کلامی ضروری است. پس از که حکم عقل ضروری بود به دلیل احتیاج ندارد و این

حق ذاتی است برای ذات باری تعالی و شکر منعم است براساس حکم عقلی قطعی ضروری. لذا بر هر کسی که مکلف است و دارای شرائط تکلیف عقل و بلوغ و قدرت، این حق تعلق می گیرد و نافذ است و تعلق حق هم معنایش این است که وظیفه ایجاد می کند به چه صورت باید حق انجام شود. حقی که قطعی و ضروری است بر عهده همگان انجام می خواهد باید حق اداء بشود قطعاً لازمه ذاتی وجود حق آن است که حق اداء شود و از عهده ادای حق باید مکلف بیرون بیاید. (۱)

ص: ۲۰۵

۱- الحلقه الثالثه، شهید صدر، ج۱، ص۹۹.

نصوص بیانیه نسبت به اهمیت و آثار آن قاعده

حدیث اول از پیامبر اعظم صلی الله علیه و اله و سلم در خطبه حجه الوداع که همان خطبه آخرین و خطبه غدیریه هم هست می فرماید: «اوصیکم عباد الله بتقوی الله و احثّکم بطاعته» (۱) در این جمله که آمده است در حجه الوداع که پیامبر اعظم آخرین وصایای شریفش را اعلام می کند و بعد می فرماید «احثکم» و شما را ترغیب و تشویق و وادار می کنم به طاعت خدا. پیامبر یک ارشادی دارد به طور خاص نسبت به طاعت خدا. طبیعتا حق الطاعه که یک حکم عقلی کلامی بود اگر دلیل شرعی روی آن بیاید می شود ارشادی. اما ارشاد بدون نقش نیست. ارشاد بی فائده نیست تاکید است و بیان و لحن هم لحن بسیار قاطع و برّنده است. شما را راهنمایی و هدایت جدی می کنم به طاعت خدا. از اینجا معلوم می شود که ارشاد پیامبر به سوی طاعت خدا که حق الطاعه چقدر اهمیت دارد. حدیث دوم روایت جابر از امام باقر علیه السلام درباره تقوی و طاعت خدا بیان مفصلی است که آمده است در ضمن این بیان نورانی امام می فرماید: «احبّ العباد الی الله اتقاهم و اعملهم بطاعته یا جابر و الله ما یتقرّب الی الله الا بالطاعه» (۲) اهمیت طاعت تا کجاست که دیدیم امام باقر وجود مبارک معصوم قسم یاد می کند که تقرب حاصل نمی شود به سوی خدای متعال مگر به طاعت، به وسیله طاعت که آدم می تواند تقرب پیدا کند. حدیث سوم محقق قمی در قوانین الاصول حدیثی را نقل می کند ایشان می فرماید این حدیث حسن است از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام. سوال کرد هشام بن سالم از امام صادق «ما حق الله علی خلقه؟ قال علیه السلام أن یقولوا ما یعلمون و یکفّوا عما لا یعلمون فاذا فعل ذلک فقد ادّی الی الله حقه». در این حدیث سوال می شود آن حقی که خدا بر عهده عباد خودش دارد جوابی که امام می فرماید به همین شبهات و به همین احتیاط تطبیق می کند. بگویند آنچه را که بدانند و جمله دوم محل استشهاد است دست نگه دارند از چیزی که نمی دانند. همین موارد شبهاتی که قلمرو احتیاط است. بعد این را مرتبط می کند به حق الطاعه. شاید حق الطاعه از همین حدیث الهام گرفته باشد. «فمن فعل ذلک» کسی که این جوری کاری انجام بدهد در مورد شبهات دست نگه دارد «فقد ادّی الله حقه» این حدیث در عین حالی که حق الطاعه را بیان می کند به مورد شبهه هم اشاره دارد و تطبیق می شود به آنچه را که در پی آن هستیم.

۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص۳۰.

۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۱۹۰، باب الطاعه و التقوی، ح۳.

چهار نکته در بیان شهید صدر

شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در این بحث چهار نکته را اعلام می کند: نکته اول همان است که اشاره شد، می فرماید: این مسلک حق الطاعه مختار است در این بحث. در بحث استدلال به ادله عقلیه این مختار ماست. نکته دوم: اصل قاعده را فرمودند که یک قاعده ضروری کلامی است که به دلیل و برهان خضوع نمی کند. نکته سوم این است که می فرماید: در بحث حق الطاعه فرق بین علم به دستور یا احتمال دستور شرع وجود ندارد. هر دو مورد را دستور قطعی باشد ظنی باشد احتمالی باشد همه این موارد را حق الطاعه پوشش می دهد. احتمال می دهیم که شرع این را گفته، علم داریم شرع این را گفته، گمان داریم که شرع این مطلب را گفته، حق الطاعه می گوید باید به حکم عقل قطعا طاعت تحقق پیدا کند. طاعت وقتی تحقق پیدا می کند که آن دستور احتمالی هم اطاعت بشود. از این نکته سومی که در کلام ایشان آمده است نتیجه به دست می آید که در مورد شبهات مخصوصا شبهه تحریمیه که احتمال حرمت می دهیم که دستور شرع باشد حق الطاعه می گوید باید اجتناب شود تا آن حق طاعت اداء شود اگر اجتناب نشود حق الطاعه پایمال شده و لا یجوز قطعا. نکته چهار می فرماید بر اساس این قاعده اولی در قلمرو بحث اصاله الاشتغال است. نتیجه ای که به دست آمد این است که در موارد شبهات قاعده اولی اشتغال است و حق الطاعه اقتضاء می کند مگر اینکه ترخیص ثابت بشود یا مانعی به وجود بیاید که سلب قدرت کند شرعا یا عقلاً، عسر و حرج. تا مانعی نیامده یا مومّنی وجود نداشته باشد قاعده اولی احتیاط است. و در ضمن کلام سیدنا الاستاد هم آمده است که حسن احتیاط قابل انکار نیست برگرفته از قانون عبودیت و مولویت. بنابراین اگر اصاله البرائه و حدیث رفع بتواند از لحاظ سند و دلالت ترخیصی به وجود بیاورد فهو المطلوب و مرحله بعدی است. اما در مرحله اول مسلک حق الطاعه است و احتیاط. اگر گفته شود که براساس رأی شهید صدر که حق الطاعه است برائتی در کار نیست؟ جوابش این است که قاعده اولی احتیاط است اما اگر دلیل برائت تمام شد ترخیص آمده، ترخیص که بیاید از قید احتیاط آزاد می شود.

تحقیق

اما تحقیق این است که خود شهید صدر هم در نهایت امر حدیث رفع را سندا و دلالتاً تمام می داند و ترخیص آمده است و کار تمام. از لحاظ ادله عقلیه بیان شد نتیجتاً قاعده دفع ضرر محتمل فی الجمله و قاعده حق الطاعه به طور کامل در جهت اثبات اعتبار می توانند نقشی ایفاء کنند. متمّم بحث عقلی قاعده اشتراک که ان شاء الله فردا.

نکته تکمیلی قاعده حق الطاعه ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نکته تکمیلی قاعده حق الطاعه

بحث حق الطاعه را کامل کردیم و توضیح دادیم و نتیجه و محصول آن را نهاییا اعلام کردیم. سوالی شد که برای تکمیل این قاعده این دو تا سوال را جواب بدهیم. قاعده حق الطاعه همان طوری که سید الشهید صدر می فرماید یک قانون مبرهن نیست و توضیح دادم که مبرهن نیست یعنی نیاز به دلیل و برهان ندارد، قاعده عقلی کلامی ضروری است. تحصیل طاعه الله یک امر قطعی ضروری است نیاز به برهان ندارد. اصل حق الطاعه قابل انکار نیست. بدیهی کلامی است. اما اینکه سید شهید صدر فرمودند حکم عقل در مورد طاعه الله یک حکم قطعی است فرق بین طاعت یقینی و طاعت احتمالی وجود ندارد. به عبارت دیگر حکم مولی قطعی باشد یا احتمالی باشد، در قلمرو حق الطاعه فرق نمی کند. حق الطاعه می گوید همان طور که حکم قطعی مولی لازم است اداء بشود از باب حق الطاعه، حکم احتمالی مولی هم از باب حق الطاعه باید اداء بشود. می فرماید بنابراین براساس این حق الطاعه قاعده اولی در مورد شبهات و شک در حکم که احتمال حکم می دهیم احتیاط است.

ص: ۲۰۸

سوال و جواب

اما سوال اینکه یعنی ما تا این حد که فرمایش ایشان را بحث کردیم و دیدیم با این قاطعیت ایشان اعلام فرمودند پس ما احتیاطی می شویم؟ نه، تا اینجا مطلب قبول است اما خود ایشان و صاحب نظران دیگر فرمودند که اگر ترخیص یا مانع در کار باشد دیگر از اصل اولی می رویم به اصل ثانوی. نظر ما این شد که ما اصاله الاحتیاطی نیستیم چون که ترخیص قطعا وارد شده است. و در ترخیص هم گفتیم که علی الاقل حدیث رفع سنداً و دلالتاً و تصریحا که دلالت حدیث رفع را کامل می داند. جایی که علم به حکم نداریم حکم مرفوع است.

سوال: در بحث گفتید که حق الطاعه یک حق ذاتی است و ذاتی برای خدا است و چیزی که ذاتی برای خدا باشد منفک نمی شود و این احکام اختیارش در دست شارع است می تواند تنفیذ کند و می تواند منتفی اعلام بکند و می تواند اسقاط کند پس با ذاتی بودن تطبیق نمی کند.

پاسخ: سیدنا الشهید صدر می فرماید: «مولویه الله ذاتیه»، اصل صفت ذاتی حق نیست حق صفت ذاتی نمی شود به معنای فقهی

حق صفت نیست یعنی آن حقی که وظیفه به عهده مکلف است آن صفت الله نیست و آن حقی که صفه الله است آن جداست که «هو الحق». امـا در این بحث به چه صورت می گوییم حق ذاتی است؟ یـک قاعـده را در نظر بگیریـد ذاتی ذاتی شـئ ذاتی لشـئ، پس ذاتی که در این قاعـده سـید شـهید صـدر فرموده انـد مولویت خدا ذاتی است حق الطاعه حق المولویه است که در تعبیر میرزای نائینی. حق مولویت ذاتی مولویت است لازم مولویت است. بنابراین مولویت صفت ذاتی و انتزاعی خداست و حق الطـاعه لاـزمه مولوی ذاتی خـداست. مضافـا بر اینکه منظور از ذاتی در اینجا آن ذاتی نیست که صـفت ذاتی خـدا باشـد، ذاتی گـاهی در برابر اکتسـابی است گـاهی در برابر اعتبـاری است. این ذاتی در برابر اعتبـاری است یعنی یک حق واقعی است یک حق اصـلی است این ذاتی به معنای اصـلی و حقیقی است اعتباری نیست. از آن سنخ ذاتی نیست که صفت ذاتی خدا با شد که لا ینفک باشد.

سوال:

پاسخ: در ادله عقلیه بعضـی از ادله عقلی به ثمر نشست وجوب دفع ضرر محتمل در شبهه تحریمیه درست بود و ثانیا همین حق الطاعه در شـبهه مقرون به علم اجمالی و در شـبهه تحریمیه به درد می خورد. و در شـبهات موضوعیه یا شـبهات وجوبیه بعد از فحص ترخیص آمده. پس حق الطاعه ای که تا اینجا بود اصل اولی همه شـبهات را پوشش می دهد. ما بعد از که بحث کردیم گفتیم جایی که ترخیص آمده باشد که ترخیص در شبهات بدویه و شبهات وجوبیه بعد از فحص.

قاعده اشتراک

گفته می شود که مفـاد قاعـده اشتراک وجوب اجتناب و در عمل احتیاط است. منظور از قاعـده اشتراک مشارکت مکلفین در احکام شـرع است که تمامی افرادی که در وادی تکلیف قرار گرفتند فقط بلوغ و عقل و قدرت داشـته باشند اینها مکلف اند و احکـام شـرع درباره همه فعلی است. احکام واقعی شـرعی دارای فعلیت است. و این قاعـده از قواعـد معتبره متسالم علیها است. بلکه از ضـرورات است. سـیدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده اشتراک از ضـروریات مذهب است. پس از که قاعـده از ضـروریات مـذهب باشـد ما درباره اعتبار این قاعـده شک نداریم. و اگر بگوییم که افرادی که علم به تکلیف ندارند اینهـا مکلف نیسـتند تکلیف و حکم دربـاره اینها فعلیت نـدارد اگر این حرف را بزنیم لازمه اش این می شود یک خلاف واقع شرع را ملتزم شـده باشـیم که بگوییم احکـام اختصاص دارد به عالمین، مکلفین العالمین. و این خلاف واقع شـرع است. احکام که اختصـاص به مکلّفین عـالمین نـدارد. در نـتیجه آنهـایی که در موارد شـبهات قرار می گیرنـد جـاهلین به حکم هسـتند. این جـاهلین به حکم براسـاس قاعـده اشتراک مکلف انـد به تکلیف شـرعی و آن حکم واقعی در حق این جاهلین هم فعلیت دارد. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵۷.

سوال:

پاسخ: آن مقصر و قاصر که درباره اش بحث می کنیم درباره فعل و ترک که اگر ترک از او صورت گرفته قاصر باشد چه حکمی دارد مقصر باشد چه حکمی دارد. و اما در اصل فعلیت حکم هیچ فرقی نیست. علم نداشتن و جهل یک عذر است که حکم تکلیفی ندارد اما حکم وضعی و واقع حکم به قوت خودش باقی است. مثلا کسی که ماه رمضان از روی جهل روزه اش را بخورد قضاء دارد یعنی حکم درباره جاهل است اما معذور است حرمت تکلیفی ندارد. کسی که نمازش را جهلاً نخوانده باید قضاء کند چون حکم درباره اش فعلیت داشته ولی فسق انجام نداده می شود امام جماعت بشود چون که حرمت تکلیفی ندارد و جهل عذر است. بنابراین تکلیفش معلوم شد در موارد شبهات شبهه هست و جهل، شخصی که درباره شبهات می خواهد عمل کند یا عمل نکند به طور صحیح حسنش در این است که باید عمل کند. چون که تکلیف دارد در واقع حکم فعلیت دارد برای این شخص، باید انجام بدهد. مرفوع نیست تکلیف از عهده اش رفع نشده. اما اشکال و جواب: اشکال این است که قاعده اشتراک است اما حدیث رفع که رفع و وضع به ید شرع قاعده برائت یا حدیث رفع حکم مجهول را از عهده مکلف برداشته امتناناً برداشت. درست است طبق قاعده اشتراک حکم بوده رفع شده. رفع یعنی بوده که رفع شده.

نکته

نکته دوم حدیث رفع امتنانی بوده یعنی شأنیتی بوده و رفع شده. بنابراین قاعده اشتراک هرچند دلالتش درست بود و آثار فقهی دیگری هم داشت ولی در مورد شبهه حدیث رفع آمده است و اینجا امتناناً حکم غیر معلوم یا حکم مجهول را برداشته است.

ص: ۲۱۱

سوال:

پاسخ: حکم تکلیفی دائر مدار جهل نیست ولی جهل درباره حکم تکلیفی عذر است، معذّر است هست ولی جهل معذّر است که معاقب نمی شود و عقابش می شود خلاف عدالت ولی تکلیف است منتها این جهل عذر است و حکم تکلیفی هم اختصاص به عالمین ندارد. بنابراین جواب اشکال این ادعاء که قاعده اشتراک شامل احتیاط می شود، جوابش را دادیم گفتیم در مواردی که ما علم نداریم حدیث رفع آمده. حدیث رفع می گوید اینجا رفع شده که با قاعده اشتراک هم منافات نداشت.

سوال و جواب یا اشکال و جواب

اشکال اینجاست که شهید صدر هم اشاره می کند و بعد جواب می دهد. اشکال این است که اگر ما بگوییم حدیث رفع رفع حکم می کند به این اشکال برمی خوریم که احکام مختص به عالمین باشد و این خلاف واقع شرع است و خلاف مقتضای قاعده اشتراک. جواب این است که ما در رفع حکم در ظرف جهل گفتیم رفع حکم ظاهری می کند اگر می گفتیم حدیث رفع رفع حکم واقعی می کند این اشکال وارد بود که اعلام کنیم که احکام واقع شرعیه اختصاص به عالمین دارد. ما می گوییم آن به عمومیت خودش باقی است ولی فعلا در ظرف شک که ظرف حکم ظاهری هست حدیث رفع رفع حکم شرعی ظاهری می کند. بنابراین اشکال هم رفع شد و نتیجه این شد قاعده اشتراک قاعده درستی است کاربردهایی دارد و آثار فقهی فرعی دارد و نتائجی دارد. و اما در مورد شبهات اگر حدیث رفع نبود از قاعده اشتراک می توانستیم استفاده کنیم ولی حدیث رفع دست ما را گرفت و قاعده اشتراک نتوانست احتیاط را به اثبات برساند. اما یک تکمله ای است که می گوییم باز هم قاعده اشتراک کارایی اش باقی است همان جا که گفتیم شبهه مقرونه علم اجمالی با وصف محصوره قاعده اشتراک است و شبهه تحریمیه قبل از فحص، قاعده اشتراک آنجا کارایی دارد. اگر ادله متراکم شد و چند تا دلیل برای اثبات یک مطلب مورد استفاده قرار گرفت مانعی ندارد دلیل و مدلول که از باب سبب و مسبّب نیست از باب طرق است طریق و مقصد است می شود راه های مختلفی به آن مقصد منتهی بشود. نتیجتاً از قاعده اشتراک آنچه که استفاده کردیم خود قاعده را متوجه شدیم و آثار آن را و بعد تطبیقش را نسبت به قاعده احتیاط. تمام ادله عقلیه ما کامل شد. تا به اینجا کتاب و سنت و اجماع و عقل درباره اصاله الاحتیاط بحث شد.

ص: ۲۱۲

تنبیهات

از وادی استدلال برای احتیاط خارج شدیم به عنوان متمّم بحث محقق خراسانی نکات تکمیلی آورده است که به اصطلاح اصول عنوان می کنند که تنبیهات در حقیقت نکات تکمیلی بحث است. تنبیه اول یا نکته تکمیلی اول این است که اصاله البرائه جایی جاری می شود که اصل موضوعی در کار نباشد. اما اینکه اصل موضوعی است توضیح بدهیم این اصل موضوعی را و نقش اصل موضوعی ورود است یا حکومت است یا گاهی ورود گاهی حکومت و مصادیق اصل موضوعی چه چیزهاست، اجمالا استصحاب و سبب و مسبّبی و اصاله عدم تذکیه از اصول موضوعی است. منظور از موضوعی هم چه می شود ان شاء الله جلسه فردا.

تنبیه اول اشتراط اصاله البرائه و اصاله الاباحه به عدم وجود اصل موضوعی ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه اول: اشتراط اصاله البرائه و اصاله الاباحه به عدم وجود اصل موضوعی

در این تنبیهات که مربوط می شود به برائت و احتیاط، تنبیه اول را محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به شرطی از شروط جریان برائت اختصاص داده است. که گفته می شود برای جریان برائت شرط است که اصل موضوعی در کار نباشد. که اگر اصل موضوعی وجود داشت برائت و اصاله الاباحه و اصاله الحلّ جاری نمی شود.

تعریف اصل موضوعی

شرح مسئله: منظور از اصل موضوعی اصلی است که موضوع برائت و اباحه را برمی دارد. منظور از اصل موضوعی اصلی نیست که در شبهه موضوعیه جاری می شود یا تعلق به موضوع داشته باشد، در این باره گفته می شود که اصل موضوعی عبارت است از اصلی که مرتبط است به اصل متاخر. به این معنا که دو اصل در ردیف هم قرار می گیرند و به عنوان اصل اول و دوم. و منظور از اصل موضوعی این است که این اصل اول که جاری بشود موضوع برای اصل دوم باقی نمی گذارد. مثل استصحاب نجاست با اصاله الطهاره. دو اصل در یک مسئله به طور مرتب واقع می شود به عنوان اصل اول و دوم. شک در طهارت و نجاست لباس بکنید، اینجا اصلی داریم به نام اصاله الطهاره. و همین لباس مشکوک النجاسه یک حالت سابقه دارد که عبارت است از نجاست آن لباس. در اینجا استصحاب نجاست که جاری بشود موضوع اصاله الطهاره را برمی دارد. این استصحاب را می گوییم اصل موضوعی. مثلاـ درباره ملکیت، اگر شک بکنید که این مال ملک کسی هست یا مباح است اصاله الاباحه جا دارد تا وقتی که آن مال سابقه ملکیت برای کسی نداشته باشد. اگر سابقه ملکیت برای کس دیگری داشت استصحاب ملکیت می شود و برای اصاله الاباحه موضوع باقی نمی ماند. در تعبیر کوتاه اصل موضوعی ارتباط دارد با موضوع اصل بعدی. که با جریانش هرچند حکمی هم باشد موضوع برای اصل بعدی باقی نمی گذارد. تنبیه اول ما حصلش این شد که اصاله الاباحه در صورتی جاری می شود که اصل موضوعی در کار نباشد. این اصطلاح اصل موضوعی اصطلاح شیخ انصاری است و بعد از آن ادامه پیدا کرده است. هرچند در اصطلاحات سید الشهید صدر بیشتر بکار می رود اما اصل اصطلاح از آنجا پا گرفته است.

ص: ۲۱۳

نقش اصل موضوعی

پس از که گفته شد اصل موضوعی موضوع اصل بعدی را برمی دارد. در اینجا بحث پیش می آید که این رفع موضوع از باب ورود است یا از باب حکومت است؟ شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل موضوعی نسبت به برائت اصل حاکم است. چند تا اصطلاح برای یک اصل می توانید بکار ببرید اصل موضوعی، اصل وارد، اصل سببی اینها همه اصطلاحاتی است که یک مصداق دارد. می فرماید: اصل موضوعی حکومت دارد. اما محقق خراسانی می فرماید: اصل موضوعی ورود دارد.

فرق حکومت و ورود

چرا شیخ انصاری می گوید حکومت و محقق خراسانی می گوید ورود؟ چون که حکومت رفع موضوع می کند تعبدا ورود رفع موضوع می کند وجداناً. این نکته کلیدی فرق بین حکومت و ورود است. دلیل حاکم رفع می کند موضوع دلیل محکوم را تعبدا و دلیل وارد رفع می کند و برمی دارد موضوع دلیل مورود را وجدانا. موضوع برائت براساس اقسام ان فرق دارد. موضوع برائت شرعی عدم علم است و موضوع برائت عقلی عدم بیان است. یک استصحاب می آید این استصحاب که یک اعتبار شرعی دارد نسبت به برائت شرعی «رفع ما لا یعلمون» را برمی دارد تعبداً که تعبد می گوید «لا تنقض تعبداً» موضوع ما لا یعلمون تعبداً برداشته شد. یعنی این یعلمون است. پس جمع بین نظرین این شد که زاویه نظر شیخ انصاری مربوط می شود به برائت شرعی اما موضوع برائت عقلی عدم بیان است وجداناً. اگر استصحاب آمد وجداناً بیان می آید تعبد در کار نیست. پس رفع که وجدانی شد می شود ورود. بنابراین نحوه مقدم شدن اصل موضوعی بر اصل بعدی معلوم شد که اگر شما یک جا برخوردید دیدید که می گوید ورود و حکومت، قضیه برای ما معلوم باشد. در مثال هم به طور عمده استصحاب اصل موضوعی قرار می گیرد.

ص: ۲۱۴

شک در تذکیه لحوم به دو صورت است

و اما محقق خراسانی برگرفته از بیان شیخ انصاری مثالی که در مورد اصل موضوعی ذکر می کند عبارت است از اصل عدم تذکیه. که گویا اصاله عدم تذکیه اصل موضوعی است. به طور اجمال اصاله عدم تذکیه که یک اصلی است برگرفته از کتاب و سنت و اجماع بلکه عقل از باب اختلال نظام، این اصل بر اصاله الحلیه و اصاله الطهاره حکومت دارد. یعنی اگر یک لحمی یک گوشتی یک پوستی در جایی دیده شد که شک در تذکیه بکنید شک در تذکیه بکنید اصل عدم تذکیه است در این مورد اصاله الحلیه هم جا دارد چون شک در حلیت مجرای اصاله الحلیه است. اینجا چرا جاری نمی شود؟ چون اصاله عدم تذکیه حاکم بر اصاله الحلیه است. و بعد هم اصاله عدم تذکیه خودش هم یک اصل حاکم دیگر دارد به نام قاعده سوق. اگر قاعده سوق جاری بود و در مورد مسئله وجود داشت حاکم می شود بر اصاله عدم تذکیه. گوشتی را در بازار مسلمان می بینید شک می کنید که این مسلمان ها احتیاط می کنند نمی کنند، ذبح شرعی شده است یا نشده است، اصاله عدم تذکیه جا دارد چون شک در تذکیه است؟ نه، چون قاعده حاکم یا اصل حاکم به نام دارد قاعده سوق. بنابراین اصاله عدم تذکیه را به طور دقیق جایگاهش را فهمیدیم که هم حاکم است و هم محکوم. از لحاظ اعتبار اصاله عدم تذکیه اجمالا جزء اصولی است که صاحب نظران در اعتبار آن شک و تردید ندارند. در شرائط و مصادیق بحث هایی است اما در اصل اعتبار عدم تذکیه محقق خراسانی می فرماید: «هو کذلک اجماعا» اجماعی که محقق خراسانی بگوید در اصول تقریبا مساوی است با تسالم. اصل اعتبار قطعی است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصاله الاباحه که مساوی با اصاله البرائه است در بعضی از موارد، وقتی جاری می شود که اصاله عدم تذکیه در کار نباشد. مثلا درباره لحوم شک در تذکیه لحوم به دو صورت است: صورت اول این است که علم داریم که حیوان قابلیت تذکیه را دارد علم به قابلیت تذکیه برای حیوان داریم و بعد از این علم گوشت این حیوان به دست ما می رسد شک می کنیم که تذکیه درست بوده یا نبوده، اینجا می فرماید: اصاله الحلّ جاری می شود. چون که قابلیت تذکیه محرز است و شکی در تحقق شرائط تذکیه می کنیم و اصاله الحلّ جاری می شود. سرّ این مطلب چیست؟ چرا اینجا اصاله عدم تذکیه جاری نشود؟ سرّش این است که در حقیقت این مورد از شک قلمرو اصاله الصحه است، منطقه منطقه مسلمان نشین است. گوشت گوسفندی که در دسترس شما قرار می گیرد یقین دارید که این حیوان قابلیت تذکیه را داشته، حالا این قصابی آدم با احتیاط است یا با احتیاط نیست، قطع اوداج اربعه شده است یا نشده است، اینجا اصاله الحل جاری می شود. این اصاله الحل مرحله بعدی است اصل قضیه اصاله الصحه است. اصاله الصحه درباره عملیات ذبح جاری می شود نتیجه اش می شود اصاله الحلّ. و اما صورت دوم شیخ می فرماید شک می کنیم در قابلیت ذبح، گوشتی است از حیوانی مجهول الهویه که این صحرائی بوده از درنده هاست گوشت خوار است یا علف خور است حلال گوشت است یا حرام گوشت، در حقیقت شک برمی گردد به شک در قابلیت تذکیه. شک در قبول تذکیه، حیوان قابلیت تذکیه را دارد شما شک می کنید در قبول تذکیه. استصحاب می گوید و اصل می گوید اصل عدم تذکیه است. بنابراین در صورتی که اصاله عدم تذکیه جاری بشود جایی برای اصاله الحل باقی نیست. در چنین موردی که گوشتی آماده شده منتها شما شک در قابلیت تذکیه برای حیوان دارید اصل عدم تذکیه است. رأی و نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه معلوم شد که منظور از اصل موضوعی براساس بیان شیخ انصاری اصاله عدم تذکیه است. اگر در بازار مسلمان بود و شک در تذکیه کردیم اصلا شک در تذکیه قابلیت تذکیه، صحت تذکیه جایی برای جریان ندارد قاعده سوق همه را پوشش می دهد. اما قاعده سوق را تعریف می کنند فقهاء که قلمرو مسلمان ها، بازار رسمی نیست اگر شک بکنیم گوشت سر خیابان بگوییم بازار نیست، بازار به معنای

خاص نیست بلکه قلمرو حاکمیت مسلمان است. لذا اگر یک استخوانی در یک بیابانی دیدید شک در طهارت و نجاستش بکنید اصل عدم تذکیه جاری نمی شود سوق است.

ص: ۲۱۵

دو شرط سوق

سوال دیگری اینجاست که اگر قلمرو در کل حاکمیت کافر است ولی شهر اکثریت مسلمان است اینجا چه می شود؟ اگر بناء باشد که اکثریتی که در قاعده سوق تعریف کردیم که اکثریت با اسلام است، جواب این مسئله این است که ما در قاعده سوق دو نکته داشتیم حاکیمت در اختیار مسلمان ها باشد و غلبه هم با مردم مسلمان باشد. مثلا حاکمیت دست مسلمان است ولی یک شهر اکثرش ارمنی است این معیار ثابت نمی شود و در این شهر به ذبحش اعتبار نکرد. ولی اگر عکس آن حاکمیت دست کفار باشد و اغلب مسلمان ها باشد باز هم به ذبحش اعتناء نمی شود چون که حاکمیت دست کفار است. بنابراین در قاعاده سوقی که حاکم است بر عدم تذکیه یا عدم تذکیه ای که محکوم است به قاعده سوق جایی است که سوق در حاکمیت مسلمین و غلبه هم با مردم مسلمان باشد. مطلب تا اینجا معلوم شد چیزی که باقی ماند شرحی درباره شبهات موضوعیه تذکیه، شیخ انصاری فقط این دو مورد را گفته بود اما این موارد شک در تذکیه به عنوان شبهات موضوعیه و حکمیه تذکیه اقسام متعددی دارد که شرح آن ان شاء الله جلسات بعد.

تحقیق در اصاله عدم تذکیه ۹۵/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در اصاله عدم تذکیه

این اصاله عدم تذکیه که یکی از اصول و بحث های استدلالی و فقهی هست در ضمن بحوث دیگر به طور مستقل بحث نشده است در بحث ها به عنوان یک دلیل اشاره شد اما خود اصاله عدم تذکیه به طور مشروح بحث شده باشد هنوز در اصول این روش نیامده اما در قواعد فقه یک قاعده به عنوان قاعده عدم تذکیه مستقل بحث شده است. بنابراین در این قسمت از بحث نخست همان شیوه ای که اعاظم مطرح کرده اند دنبال می کنیم و بعد هم به مدرک اعتبار اصاله عدم تذکیه در مرحله جمع بندی و تحقیق اشاره می کنیم. رأی اول رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه گفته شد.

ص: ۲۱۶

نظر محقق خراسانی در اصاله عدم تذکیه

۲. رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره اصاله عدم تذکیه که این اصل بر اصاله الحلّ و اصاله البرائه حاکم است البته ایشان می فرماید وارد است، شیخ می فرمود حاکم است که شرحش را دادیم. توضیحی که ایشان دارند با اضافات از این قرار است می فرماید: اصاله عدم تذکیه در جایی که شک به مذکی بودن لحم و شحم حیوان بکنیم و این شک برخواسته از شک در قابلیت تذکیه برای حیوان باشد. در اینجا اصاله عدم تذکیه جاری می شود و اگر کسی بگوید جای اصاله الاباحه است یا برائت از حکم تکلیفی، گفته می شود که اصاله عدم تذکیه ورود دارد، موضوع اصاله الاباحه و اصاله البرائه را برمی دارد. برای اینکه منظور از تذکیه قطع اوداج اربعه با وجود قابلیت برای حیوان، یعنی این قطع شاهرگ ها تنها کافی نیست حیوان قابلیت تذکیه را داشته باشد وانگهی فری الاوداج که به وجود آمد تذکیه محقق می شود. یا اثرش می شود

طهارت و یا اثرش می شود طهارت و حلیت. این تردید چه وجهی دارد که می فرماید یا اثر تذکیه طهارت است یا حلیت؟ اگر برای حیوانـات درّنـده قابل تـذکیه بود مثل ذئب و ارنب هم اگر برای این حیوانات بود تـذکیه اثرش طهارت است. و اگر برای حیوانات ماکول اللحم بود اثرش حلیت است که حلیت طهارت را در ضـمن هم دارد. می فرمایـد: اما اگر قابلیت تـذکیه محقق باشـد می دانیم حیوان قابلیت تـذکیه دارد ولی شک بکنیم در حلیت و حرمت آن اینجا جا برای اصل عـدم تـذکیه نیست بلکه زمینه برای اصـاله الحل فراهم است. سـرّش را بیان می کنـد برای اینکه در صورتی که قابلیت برای تـذکیه بود شک در تـذکیه نیست تا موضوع برای اصاله عـدم تـذکیه محقق بشود. و شک در حلیت و حرمت هست می فرمایـد اصل دیگری نـداریم فقط اصاله الاباحه است و اصاله الحل. اصاله عـدم تـذکیه که وجود نـداشت به طور طبیعی زمینه فراهم می شود برای اصاله الحلّ و اصاله الاباحه.

ص: ۲۱۷

معیار جریان اصاله عدم تذکیه

و بعد می فرماید: معیار در جریان اصاله عدم تذکیه شک در قابلیت است. شک در قابلیت تذکیه داشتیم جا برای اصل عدم تذکیه فراهم می شود. مگر اینکه این شک در قابلیت تذکیه اصل حاکمی داشته باشد.

اگر در تذکیه حیوان جلال شک کنیم؟

بعضی از موارد شک در قابلیت است ولی اصل حاکم دارد مثلا اگر درباره حیوان جلال شک به وجود بیاید که این حیوان قابلیت تذکیه را دارد یا ندارد، شک در قابلیت است. ما گفتیم موضوع اصاله عدم تذکیه شک در قابلیت است اینجا شک در قابلیت است باید عدم تذکیه جاری بشود. و حقیقت این است که در اینجا اصاله عدم تذکیه جاری نمی شود. چون اصل حاکم دارد. اصل حاکم این است که اصل موضوعی و آن استصحاب قابلیت حیوان قبل از جلّال شدن است. آن استصحاب که الان جاری بشود موضوع برای عدم تذکیه باقی نمی گذارد. یعنی نتیجه اش این می شود که قابلیت وجود دارد استصحاب قابلیت. البته اصل موضوعی هم این اصل عنوان می شود ولی محقق خراسانی اصل حاکم عنوان کرده اند. اصل موضوعی، اصل حاکم، اصل سببی، اصل وارد مصطلحاتی است که مصداق واحدی می تواند داشته باشد.

شبهه موضوعیه

در ادامه محقق خراسانی می فرماید: اما در شبهه موضوعیه، مثلاـ نسبت به موضوع خاصی شک می کنیم یک مورد لحمی است در یک جا و فرض هم این است که سوق کفار نیست. لحمی را برمی خوریم شک می کنیم که این لحم از حیوانی باشد که آن حیوان ذاتا قابلیت تذکیه داشته یا نداشته، شک در حقیقت مربوط می شود به قابلیت ذاتی حیوان، شبهه موضوعیه است. در اینجا اصاله عدم تذکیه حاکم است. چون آن معیاری که داشتیم اینجا محقق است شک در قابلیت می شود. اما همین شبهه موضوعیه که به یک مقدار لحمی برخوردیم و یک کسی به ما فروخت شک می کنیم به تذکیه این لحم ولیکن منشأ شک ما شک در قابلیت نیست بلکه شک در طروء و عروض مانع است که شک می کنیم مانعی به وجود آمده باشد به تعبیر سید ذبح به حدید نباشد با وسیله دیگر این ذبح را انجام داده باشد یا بسمله نگفته باشد یا استقبال صورت نگرفته است این دسته از مناشی در حقیقت شک در عروض مانع از تذکیه است. شک در تذکیه ای که بر گرفته از شک در وجود مانع از تذکیه باشد در این صورت اصل اباحه و حلیت است. سرّ مسئله این بود که در حقیقت مطلب شک در درستی کار و عملیات ذبح داریم. شک در عملیات ذبح در قلمرو اصاله الصحه است، فعل مسلم است و اصل صحت جاری می شود و محکوم به صحت عمل و نتیجه اش تذکیه و شک هم اگر کردیم اصاله الاباحه جاری می شود.

ص: ۲۱۸

نظر محقق نائینی

۳. رأی و نظر محقق نـائینی، محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اصاله عـدم تـذکیه جایی است که شک در قابلیت تذکیه برای حیوان باشد. چون قابلیت محل شرط اساسی یا مقوّم برای تذکیه است. اگر قابلیت محل احراز نشد شک در قابلیت محل نتیجه اش شک در تذکیه است که اصل عدم تذکیه است. و می فرماید: اگر قابلیت تذکیه احراز شد که این حیوانی بوده که تـذکیه پذیر است ولی الان شک داریم که تذکیه درست انجام شده یا انجام نشده در اینجا جا برای برائت و اباحه است. تا اینجا مطلب با آنچه در بیان محقق خراسانی آمده بود مطابق و برابر است.

مقام ثبوت و اثبات

بعـد اضافه می کنـد می فرمایـد: گفته می شود که اصاله عـدم تـذکیه در مقام ثبوت و مقام اثبات فرق می کند. در مقام ثبوت بحث از این قرار است که حیوانـات قسـمتی قابل تـذکیه هسـتند و قسـمتی قابل تـذکیه نیسـتند می فرمایـد: براساس رأی و نظر بعضی از صاحب نظران فقط حیوانات محلل الاکل یا ماکول اللحم قابلیت تذکیه دارند بقیه حیوانات قابلیت تذکیه ندارند. اگر مطلب از این قرار باشـد که در مقام ثبوت تصور می شود جایی که شک در تـذکیه بکنیم اصل عدم تذکیه است. چون قابلیت برای همه حیوانات وجود نـدارد شک در تـذکیه لحم حیوانی برمی گردد به شک در قابلیت. آنجاست که بایـد به اصاله عـدم تذکیه تمسک بکنیم. و اما در مقام اثبات می فرماید: مختار ما این است که تمامی حیوانات قابلیت تذکیه دارند حتی مسوخات که گفته می شود ارنب از مسوخات است قابلیت تذکیه دارد می فرماید نصوصی که داریم اعلام می کند که همه حیوانات در اثر ذبح شـرعی تذکیه می شود که حداقل اثر آن طهارت است پوسـتش پاک است و از شـحمش اگر اسـتفاده شود برای درب مسـجد و خانه و اینها پاک است. اما در این صورت که مختار ما این است اگر چنانچه شک در تـذکیه بکنیم از آنجا که برای همه حیوانات قابلیت تـذکیه وجود دارد اصل اباحه و طهارت است. حـداقل اصل طهارت است اصاله الطهاره جاری می شود و بلا- شـبهه و اصاله الاباحه هم جاری می شود البته خلاف احتیاط یعنی اصاله الحلیت خلاف احتیاط است. در نتیجه مقام اثبات که برسـیم شک در تـذکیه حیوانات به طور مطلق مجرای اصاله عدم تذکیه نیست فقط اصاله عدم تذکیه جایی است که شـک در قابلیت به وجود بیاید آن هم از باب مثال در موضوعات خاصـی که اگر یک حیوان متولّد است از کلب و گوسـفند، و الان این متولّـد هم علا-ئمی که منتسب به یکی از طرفین باشـد نیست یک حالت مبهمی و مشترکی دارد. در ایجا چون کلب مطرح است که نجس العین است اگر تذکیه انجام بگیرد و شک کنیم که طهارت آورد یا نیاورد اصل عدم تذکیه است. چون که در این شـبهه موضوعیه خاص امر دائر است بین قابلیت تذکیه و عدم قابلیت تذکیه و طهارت که حیوان نجس العین باشد. بنابراین در ضـمن بیـان ایشـان یـک نکته اسـتثناء اعلا-م می شود که همه حیوانـات قابل تـذکیه هست الا کلب و خنزیر که نجس العین هسـتند. در نتیجه اگر شک بین حیوان حلال گوشت و بین حیوان نجس العین صورت بگیرد در این صورت اصل عـدم تـذکیه است. دو تا نکته هم به عنوان نکته تکمیلی اضافه کنیم، نکته اول اگر استخوان هایی در بیابان پیدا بشود و منطقه مسلمان نشین است و سوق مسـلمان هـاست اجمـالش این بود که حمل بر طهارت می شود و بر مبنای محقق نائینی که اصل در کل حیوانات قابلیت تـذکیه است اصاله عدم تذکیه جاری نمی شود اسـتخوان ها محکوم به طهارت و اباحه است. و اما اگر در بیابان احتمال بدهیم اسـتخوان هایی از سـباع هسـتند درّنده ها که اینها هم خودشان اسـتخوان های انسان را به جای می گذارند هم حیوانات دیگری که شـکار می کننـد اسـتخوان هایش ممکن است بمانـد، در این صورت حکم چیست؟ اگر در بیابانی اسـتخوانی دیده

شود احتمال تـذکیه هم بـدهیم و احتمال عـدم تـذکیه هم بدهیم در این صورت از آنجا که حیوانات نجس العین از یک سو و حیواناتی که میته بودند که آنها هم در حکم نجس العین می شوند از سوی دیگر شـبهه می شود شـبهه علم اجمالی، شـبهه که شبهه علم اجمالی شـد اجتنابش لازم است نه براساس عـدم جریان اصل براساس علم اجمالی که در کار است. نکته دوم اصـل عدم تذکیه یک فرقی دارد با اصل عدم ازلی که ان شاء الله فردا.

ص: ۲۱۹

موارد اصاله عدم تذکیه ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد اصاله عدم تذکیه

رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این باره با توضیحات از این قرار است: می فرمایند: قلمرو این اصل شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه است.

شبهات موضوعیه چهار قسم تصور می شود

اما شبهات موضوعیه به طور کلی به چهار صورت تصور می شود: صورت اول تحقق شرط درباره لحم و شحم موجود خارجاً از جهت تردد و شبهه بین ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم. مثل اینکه گوشتی باشد مورد شک قرار بگیرد که این گوشت مثلا متعلق به بزغاله است یا به ارنب. و در تحقق تذکیه با شرائط آن شک و تردیدی در کار نباشد. در این صورت همان طور که آراء صاحب نظر دیگر دیدیم تذکیه محقق است شک در تذکیه نیست تا جا برای اصاله عدم تذکیه فراهم بشود. بنابراین شک در حلیت است و موضوع برای اصاله الحلّ. هر کجا موضوع اصل ما شک در حلیت بود مورد اصاله الحل است. هر کجا مورد ما شک در تذکیه بود مورد برای اصاله عدم تذکیه محقق می شود. و البته هر کدام از این دو تا اصل یک شرط خارجی دارد و آن این است که اصل حاکم در کار نباشد. اصل حاکم بر اصاله التذکیه قاعده سوق و اصل حاکم بر اصاله الحلّ همین قاعده عدم تذکیه است. این صورت از مسئله معلوم شد با قاعده ای که نکته اصلی جریان این دو تا اصل بود. صورت دوم از شبهات موضوعیه متعلق به عدم تذکیه عبارت از این است که لحم و شحم موجودی باشد و شک و تردید در قابلیت تذکیه حیوان صاحب این لحم به وجود بیاید از جهت عروض مانع. مثلاً گوسفندی را ذبح کرده اند گوشتش را داده اند خارجاً شبهه موضوعیه است. شک می کنیم که این گوسفندی که تذکیه شده است و قابل تذکیه داشته است آیا ارتضاع از لبن خنزیر مانع تحقق تذکیه است، قابلیت تذکیه را رفع کرده است یا اینکه قابلیت باقی است؟ در این صورت هرچند شک در قابلیت تذکیه است اما از جهت عروض مانع است. در این صورت از مسئله استصحاب قابلیت تذکیه و محکوم به طهارت می شود. و اشکال و شبهه ای هم در کار نیست. سرّش این است که استصحاب اصل موضوعی است. این استصحاب استصحاب موضوعی است و شک برای عدم تذکیه باقی نمی گذارد. لذا در این دو صورت نتیجتاً این شد که اصاله عدم تذکیه جاری نیست.

ص: ۲۲۰

سوال:

پاسخ: ارتضاع تبدّل ماهیت نمی آورد ارتضاع یک تغییری در حالات و اوصاف می آورد. در استصحاب موضوع قضیتین تغیر در حالات و اوصاف داشته باشد عیبی ندارد اگر تغیّر در اوصاف و حالات نباشد که شک نمی کنیم. می گوییم این زید عادل و همین زید عادل که استصحاب نمی شود. منتها تغیر اگر ماهوی بود که موضوع متیقن و موضوع مشکوک فرق کرد مثل ذغال و چوب یا چوب و خاکستر که کاملا دو تا موضوع شد آنجا دیگر استصحاب جاری نمی شود چون که تبدل موضوع و

تعدد موضوع به وجود آمده است. که شرط اساسی برای استصحاب وحدت موضوع در قضیتین است. صورت سوم از شبهه موضوعیه مربوط به اصاله عدم تذکیه: در همان مثال ها لحم و شحم موجود خارجی به عنوان یک موضوع مورد شک و تردید قرار می گیرد از جهت شک در قابلیت ذاتی حیوان برای تذکیه. در صورت قبلی شک در قابلیت بود از جهت عروض مانع در این صورت شک در قابلیت است از جهت شک در قابلیت ذاتی این حیوان برای تذکیه. مثل شک درباره لحم موجودی که تذکیه شده است شرائط تذکیه کامل بوده است اما این حیوان گوسفند بوده یا خنزیر، فرد مسلمانی ذابح است مثلا کشور آلمان است خنزیر مثل گوسفند است برایشان و از حیوانات گوشتی است. ذبح اسلامی بوده و ذابح مسلمان شرائط رعایت شده، الان شک می کنیم که این لحم لحم خنزیر است یا لحم شاه. در این صورت شک ما متعلق است به شک در قابلیت تذکیه. شک در قابلیت تذکیه درست همان شک در تذکیه است موضوع می شود برای اصاله عدم تذکیه. اینجا اصاله عدم تذکیه جاری است. و صورت چهارم درباره لحم موجود در متناول ید شک کنیم که این گوشت که از حیوان قابل تذکیه به دست رسیده است آیا ذبح آن درست بوده ذابح مسلمان بوده است و استقبال و شرائط دیگر هم توفّر داشته یا نداشته است؟ این صورت از شک از جهت شک در تحقق شروط ذبح صورت می گیرد. شک در تحقق شرط تذکیه در حقیقت منتهی می شود به شک در خود تذکیه. در این صورت هم شک در تذکیه به وجود می آید و موضوع اصاله عدم تذکیه شک در تذکیه بود. اینجا هم اصاله عدم تذکیه جاری می شود. این چهار صورت که از همه شبهات موضوعیه بود گفته شد. در ادامه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما شبهات حکمیه.

فرق شبهه حکمیه و موضوعیه

به عنوان تذکر بگوییم فرق شبهه موضوعیه و حکمیه روشن است اگر حکم معلوم باشد وجوب اکرام عالم یا مثلا حکم معلوم باشد مثل حرمت شرب توتون، ولیکن یک مواد دودی دیگری هست شبیه سیگار و تنباکو این را نمی دانیم آیا این هم جزء این توتون هاست یا یک داروی دودی است، شک در خود موضوع می کنیم که این شرب توتون است یا شرب توتون نیست یک چیز مشابه آن است این می شود شبهه موضوعیه. و شبهه حکمیه این است که موضوع را دقیق می دانیم این توتون است شک نداریم اما درباره حکمش شک می کنیم که حکم آن حرمت است یا جواز بنابر رأی مشهور. این می شود شبهه حکمیه.

در شبهه حکمیه سه صورت است

درباره شبهه حکمیه هم می فرماید که سه مورد تصور می شود: صورت اول شک در حلیت گوشت ارنب، که شک تعلق گرفت به حلیت که حکم است. شک در حلیت لحم ارنب کنیم تذکیه محقق است شرائط تذکیه هم محقق است. چرا شک می کنیم؟ شک در حکم برخواسته از دلیل است چون که دلیل نداریم. دلیل بر حرمت نداریم و دلیل بر حلیت هم نداریم. خرگوش است علف خوار است و از طرفی هم مشابه حیوانات محرّم الاکل است از مسوخات است شبهه می شود تذکیه انجام شد پس از تذکیه شکی که داریم فقط درباره حلیت شک می کنیم. شک در حلیت موضوع برای اصاله الحلّ است. این مثال را سید آورده بود اگر می خواهید مثال ساده تری بگویید درباره لحم فرس، شک می کنید که این گوشت اسب که ذبح شرعی هم شده است الان حلیت اکل دارد یا ندارد متعلق شک گوشت اسب است و شک در حلیت می کنید شک در تذکیه ندارید. شک در حلیت موضوع برای اصاله الحلّ است. اینجا هم اصاله عدم تذکیه جاری نیست. صورت دوم عبارت است از شک در حلّیت برخواسته از شک در قابلیت تذکیه برای حیوان از جهت جهل در قابلیت. مثل حیوان متولّدی از گوسفند و کلب. مثل یک حیوانی که پدر و مادرش یکی گوسفند است یکی هم کلب است. این حیوان متولّد را الان قابلیتش معلوم نیست که قابلیت برای تذکیه دارد یا ندارد. از آنجا که تذکیه امر بسیط است بنابر اصحّ و تحقیق مثل ملکیت که مسبّب از اسباب است تذکیه هم امر بسیطی است مسبب از اسباب است شک می کنیم که اینجا تذکیه صورت گرفته یا نگرفته که این شک برخواسته از قابلیت می شود در حقیقت موضوع برای اصاله عدم تذکیه محقق می شود. شک در تذکیه است و مجرای اصاله عدم تذکیه. اینجا که اصاله عدم تذکیه آمد دیگر جا برای برائت و اباحه فراهم نیست. صورت سوم شک در تحقق شرط مثلا می بینیم حیوانی ذبح شده است به وسیله شیشه نه به وسیله حدید. ما شک می کنیم که این حیوان که الان به این صورت ذبح شده لحمش و شحم اش طاهر و حلال است یا نیست، شک در حلیت است از جهت شک در تحقق شرط تذکیه. در این صورت هم شک در تذکیه به وجود می آید و موضوع برای اصاله عدم تذکیه محقق می شود. فرق بین این صورت سوم شبهه حکمیه و صورت چهارم شبهه موضوعیه این است که در صورت چهارم روی موضوع توجه وجود داشت حکم معلوم بود الان به موضوع توجه می کنیم که اینجا آیا ذابح مسلمان و شرائط دیگر را داشته یا نداشت، شرائط را ندیده ایم. وا ما در مورد شبهه حکمیه صورت سوم موضوع را دیده ایم و مشخص است با شیشه سر بریده در موضوع ابهام نیست و شک در موضوع نیست این صورت از ذبح آیا حلیت می آورد یا نمی آورد. شک در حلیت می کنیم در اصل موضوع ابهامی نیست. اینجا هم شک ما منتهی می شود به شک در تذکیه، معیار کلی برای ما معلوم و مشخص شد که اگر شک در تذکیه بود و قاعده و اصل حاکمی از قبیل استصحاب و اصاله الصحه و قاعده سوق در کار نبود اصل عدم تذکیه است. اما اگر شک

در تـذکیه نـداشتیم فقـط حلیت و حرمت بود موضوع اصـاله الحـلّ شـک در حلیت است. این مطلب کامل، رأی سـید به اتمام رسید و بحث تا اینجا درباره عدم تذکیه کامل شد از لحاظ آراء.

ص: ۲۲۲

سوال:

پاسخ: یک مرتبه اصاله الصحه در اصل فعل نیست در خصوصیت فعل است. اگر شک در خصوصیت فعل داشتیم اصاله الصحه جاری می شود اما اگر شک در تحقق خود فعل و عمل داشتیم جا برای اصاله الصحه نیست. اصاله الصحه جایی جاری است که خود عمل بما هو عمل اصل عمل تحقق پیدا کرده است شبهه و شک در خصوصیت کم و زیادش است. یک خصوصیت زائدی هم لازم دارد یا ندارد اینجا اصل کارایی دارد. یا آن خصوصیت اضافی اش رعایت شده یا نشده، اصاله الصحه کارایی دارد. اما جایی که درباره ذبح که ذبح شرعی عبارت است از یک عملیات مرکب از چند جزئی که اجزاء مقوّم است خصوصیات نیست مقوّمات است شک در آن مقوّمات شک در تحقق اصل ذبح شرعی است. بنابراین شک در اصل تحقق که به وجود آمد دیگر معلوم است که اصل عدم تحقق است و اصل عدم ذبح شرعی است که نتیجه اش اصل عدم تذکیه است. مثالی هم برای توضیح بیشتر بزنم اگر عقد بیع بود اگر ایجاب و قبولی بود و تراضی بود بعد شک کردیم که ماضویت و قصد انشاء شرط است رعایت شده است یا نشده است؟ این شک در خصوصیت زائد است. می گوییم ایجاب و قبول که بوده رضایت که بوده اصل عمل و حکم محقق است و خصوصیت زائد دخالت دارد یا ندارد رعایت شده است یا نشده است با اصاله الصحه پاک می کنیم. اما اگر در همین عقد شک در رضایت می کنیم رضایت طرف احراز نشده اینجا شک در رکن و مقوّم است برمی گردد به شک در اصل تحقق عقد. شک در اصل تحقق مجرای اصاله الصحه نیست. (1)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۱۳.

اما تحقیق

اما تحقیق: در مرحله تحقیق یک نکته اصلی یادمان نرود و آن این است که گاهی که به اصل مشغول می شویم از علم و علم اجمالی غفلت به وجود می آید. و قاعده اساسی این است که به ذهن تان بسپارید اصل را جاری می کنیم بر همان معیارهای خودش ولی تا وقتی که با علم مخالفت به وجود نیاید. فرق نمی کند با علم تفصیلی یا با علم اجمالی. لذا در این موارد اصاله عدم تذکیه که بحث از اصاله الاباحه به میان می آید طبق معاییر اجرای اصل است اما یک علم اجمالی انجا داریم علم اجمالی به حرمت اکل، علم اجمالی به اینکه نجس العین ممکن است در این شبهه باشد علم اجمالی آن هم در شبهه محصوره و تحریمیه قطعا منجّز است و مستلزم احتیاط. بنابراین تمامی این موارد شبهه در قلمرو علم اجمالی است و اصل جایی که مخالفت با علم اجمالی داشته باشد جاری نمی شود و هرچند آراء صاحب نظران درست است اما از جهت معاییر اصول اما اگر علم اجمالی را در نظر بگیریم جا برای این اصول نیست و موید بر این مطلب در کتاب متن لمعه شهید می فرماید: «الاصل فی اللحوم الحرمه اطلاقا» مگر اینکه ثابت بشود حلیت. این خلاصه تحقیق بودکه برای شما گفتیم.

بحث در قاعده عدم تذکیه ۹۵/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث در قاعده عدم تذکیه

گفته شد در بحث اصول بعضی از قواعد ضمنا اشاره شده و مستقل بحث نشده. از جمله قاعده اصاله عدم تذکیه که به مناسبت بحث از برائت و احتیاط به این اصل اشاره شده است. به اندازه ای که لازم به نظر برسد این قاعده را بحث کنیم مدرک اعتبار و قلمرو آن و آثار آن.

ص: ۲۲۴

مدرک قاعده عدم تذکیه

درباره اصاله عدم تذکیه به عنوان مقدمه بحث باید به این نکته توجه کرد که عدم تذکیه اصل است یا قاعده است؟ آنچه که در مورد اصل و قاعده در همین سال درسی گفتیم یک نکته اش این بود که قلمرو قواعد فقهی موضوعات است اصول عملیه در موضوعات و احکام جاری می شود. بنابراین این قاعده عدم تذکیه که از قواعد فقهیه است علی التحقیق مجرای آن هم موضوعات است. و درباره حکم و موضوع یا شبهه حکمیه و موضوعیه دیروز شرح مختصری داده شد و یک نکات تکمیلی هم اضافه کنید. منظور از حکمی که در متعلق استصحاب یا قاعده قرار می گیرد و محل بحث است که استصحاب با شبهه حکمیه جاری می شود یا جاری نمی شود که بنابر مشهور جاری می شود و بنابر رأی سیدنا الاستاد جاری نمی شود و دلیلش هم معارضه با اصاله عدم جعل است. منظور از آن حکم حکم کلی است. گاهی در اصطلاح هم تصریح می شود که استصحاب در مورد حکم کلی جاری نمی شود اما اگر حکم جزئی بود ولو شبهه متعلق به حکم بود ولی آن حکم متعلق به موضوع خارجی بود این را سیدنا الاستاد فرمودند که این گونه شبهه حکمیه در حقیقت برمی گردد به شبهه موضوعیه.

محل اجراء قاعده و اصل

بنابراین یکی از معیارها که فرق بین قاعـده و اصل را اعلام می کنـد این است که قاعده در موضوعات جاری می شود و اصـل در موضوعات و احکام. همین جا یک عنوان نزدیک به اصاله عدم تذکیه داریم که به آن هم اشاره شود.

ص: ۲۲۵

فرق بین اصاله عدم تذکیه و اصل عدم ازلی

در ابتـداء می نمایـد که اصاله عـدم تـذکیه یعنی همان عـدم ازلی است. این حیوان که نبوده تذکیه ای هم نبوده الان که آمده است شک می کنیم که تـذکیه شـده است یا تذکیه نشده می گوییم اصل عدم تذکیه است. پس اصل عدم تذکیه همان اصـل عـدم ازلی است. اما دقت که بکنیـد اصل عـدم ازلی با اصل عـدم تـذکیه فرق دارد اولا اصل عـدم تذکیه عدمی که دارد عدم نعتی است یعنی عـدم بعـد از تحقق موصوف. حیوان بوده تـذکیه نبوده، عـدم ازلی عـدم قبـل از وجود موضوع. قریشـیه نبود و رویت دم نبود. در یک جمله عـدم نعتی یعنی همین عدمی که در استصـحاب جا دارد و محل کلام نیست عدمی است که بعد از تحقق موصوف می آیـد عـدم ازلی عـدمی است که قبـل از تحقق موصوف در نظر گرفته می شود. اینجـا حیوان بوده زنـده بوده تـذکیه ای نبوده است پس عدم می شود عدم نعتی. و ثانیاً اصل عدم تذکیه ممکن است اصاله عدم ازلی هم جزء پشـتوانه ها و مویـدات برای عـدم تذکیه باشد اما خود عدم تذکیه نیست. در اصول خوانده اید که اصول هم جهت و هم سو و مثبتین با هم جمع می شوند. می توانیم در یک مورد هم اصاله عدم نعتی داشته باشیم و هم اصاله عدم ازلی. و ثالثاً که فرق اصلی است که بـا این می توان دو تـا مطلب را با هم ثابت کنیم امر سوم این است در جهت فرق که مـدارک اعتبار قاعـده عـدم تـذکیه از کتاب و سـنت و اجماع اسـتفاده می شود. از کتاب و سـنت و اجماع که استفاده شد یک معیار دیگر برای قاعده به وجود آمد. قاعـده آن است که از ادله معتبره قطعیه اولیه اسـتخراج بشود. دو منظوره شـد یعنی از یک منظور قاعـده است عدم تذکیه یعنی اصل عدم ازلی نیست منظور دیگر با این مدارک اصاله عدم تذکیه می شود قاعده فقهیه نه اصل عملی.

اما مدارک: ۱. آیه قرآن سوره مائده آیه ۳: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ» در این آیه «حرّمت» حکم اصلی است دارای اطلاق، این تحریم که در آیه عنوان شده است که محور اصلی این ایه است اطلاق دارد. در انتهای آیه یک قید آمده است «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» مگر که تذکیه شده باشد. از این آیه استفاده می شود که استثناء مخصص باید قطعی باشد مخصص مشکوک نقش تخصیص ایفاء نمی کند. اگر شک در تخصیص مخصص بکنیم عموم عام حاکم است. از این آیه این قاعده ثابت شد که اصل عدم تذکیه است مگر اینکه تذکیه احراز بشود تا تذکیه احراز نشده باشد حرام است. این آیه مدرک اصلی برای قاعده عدم تذکیه است. و اما اجماع و نصوص: مرحوم فاضل نراقی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عوائد الایام که یک کتاب قواعد فقهی است شاید در جمع متاخرین کتاب جامع قواعد فقه همین عوائد الایام مرحوم نراقی و العناوین میر فتاح مراقی است که منظور از عنوان ها هم قاعده هاست و در عوائد هم منظور از عائده قاعده است. در این کتاب عوائد الایام و هم در کتاب القواعد قاعده عدم تذکیه که شرح داده شده است فاضل نراقی می فرماید «من الاصول المتکرّره فی السن الفقهاء اصاله عدم تذکیه» اولا این اصل در بین فقهاء در حد ارسال مسلم است از اجماع بالاتر متسالم علیه است. و ثانیا می فرماید استصحاب هم از این قاعده پشتیبانی می کند و روایات کثیر مستفیضه بل متواتره یک اصلی که روایات متواتره ای داشته باشد این می شود قاعده فقهی. یکی از این روایات که انتخاب شده است موثقه ابن بکیر است. که شیخ کلینی با سند درست از مشایخ خودش تا ابن ابی عمیر نقل می کند بعد ابن ابی عمیر هم از ابن بکیر که به خاطر ابن بکیر می شود موثقه. و الا سند در نهایت متانت است البته ابن بکیر هم از اصحاب اجماع است. حدیث موثقی است کالصحیحه. و اما از نظر دلالت در این حدیث آمده است که ابن بکیر می گوید دیدم زراره سوال کرد از امام صادق علیه السلام درباره لحوم شحوم حیوانات و تذکیه و طهارت، آقا جواب هایی دادند تا ذیل و انتهای روایت که می رسد می فرماید: از رسول الله آمده «کل ما کان ماکول اللحم فالصلاه فی وبره و شعره و بوله و روثه و البانه و کل شئ منه جائز اذا علمت أنّه ذکی و قد ذکاه الذبح» (۱) با داشتن این دو تا مدرک و مدرک سوم هم که گفته شد اجماع، مدرک کامل است قاعده قاعده فقهی است. اما آثار این قاعده: دیروز گفته شد که مطابق با رأی مشهور اصل در همه لحوم و جلود عدم تذکیه است مگر اینکه تذکیه احراز بشود. فرق نمی کند شبهه مستقیما به حکم مربوط بشود یا به موضوع که مطابق احتیاط هم این است. دلیل سومی که در قواعد فقه گفته شده است این است که مدرک سوم از مدارک اعتبار قاعده عدم تذکیه استصحاب است. طبیعتاً در هر کجا شک در تذکیه بکنیم هر موضوعی و هر لحم و شحم و جلدی که به آن بربخوریم و شک در تذکیه بکنیم سابقه عدم تذکیه دارد حالت سابقه اش را استصحاب می کنیم و ثابت می شود عدم تذکیه. بنابراین مدرک سوم می تواند برای اعتبار قاعده استصحاب باشد.

ص: ۲۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۲۵۰، ابواب لباس مصلی، ب۲، ح۱، ط اسلامیه.

اما آثار

کلام سید الخوئی و دو قول آثار اصاله عدم تذکیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: کلام و بحث و اشکال در این است که با اصاله عدم تذکیه فقط حرمت ثابت می شود یا نجاست هم ثابت می شود؟ دو قول وجود دارد: قول اول این است که فقط حرمت ثابت می شود قول دوم این است که هم حرمت ثابت می شود و هم نجاست. اما قول اول که مختار سیدنا الاستاد و در ارتباط با رأی محقق نائینی قدس الله انفسهم الزاکیات این است که با اصاله عدم تذکیه فقط حرمت اکل ثابت می شود نجاست ثابت نمی شود. (۱) توضیح بحث: بحث از این قرار است که سیدنا الاستاد می فرماید در اصاله عدم تذکیه موضوع شک در تذکیه است و اثرش عدم تذکیه است که می شود محرم الاکل و غیر مذکا. اما میته که موضوع نجاست است امر وجودی است به توسط عدم تذکیه که امر عدمی است عنوان وجودی که میته باشد ثابت نمی شود مگر بر شیوه اصل مثبت که اعتبار ندارد. بنابراین ما هر کجا شک بکنیم که این لحم تذکیه شده یا تذکیه نشده می گوییم اصل عدم تذکیه است. اصل عدم تذکیه مساوی است با اینکه محرم الاکل است اثرش حرمت است این اثر ثابت است. اثر عدم تذکیه حرمت اکل است. اما بعد شک می کنیم که نجس هم هست یا نیست؟ نجاست مترتب بر عنوان میته است عنوان میته از عدم تذکیه ثابت نمی شود مگر اینکه قائل به اصل مثبت باشیم در صورتی که ثابت نشد شک در طهارت می کنیم شک در طهارت که بکنیم اصل طهارت است. حرمت اعلام می کند و طهارت را هم اعلام می کند.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۱۳.

سوال:

پاسخ: عـدم تـذکیه را ایشان می فرمایـد آنچه در لغت نامه آمده است که عدم تذکیه یعنی عدم ذبح با وجه شـرعی. این عدم ذبـح با این وصف که ذبح با سبب غیر شرعی این می شود غیر مذکا، با سـنگ کشـته و با ضـربات پشت سـر هم گوسـفند را کشته، ذبـح شـرعی نداشـته. سـر بریـدن به غیر وجه شـرعی عـدم تذکیه است این امر عدمی است عدم تذکیه است میته عنوان وجودی است میته در برابر مـذکا و در نقطه مقابـل مـذکی و در نقطه مقابل حی قرار می گیرد یک عنوان وجودی است عنوان وجودی هم اثرش نجاست است این عنوان وجودی اگر ثابت نشود طهارت ثابت نمی شود حرمت ثابت است غیر مـذکا اسـت طهارت را شک می کنیم، از اصل عـدم تذکیه که عنوان عدمی است این عنوان وجودی ثابت نمی شود. بنابراین بین این دو تا اصل فاصله وجود دارد و موضوع هر کدام جدا از دیگری است موضوع حرمت عدم تذکیه است و موضوع نجاست میته است و میته به وسـیله عـدم تذکیه ثابت نمی شود. لغت هم این را تایید می کند اصل هم این را می گوید رأی ایشان با دقت اصولی همین است که گفته شد این رأی اول. اما قول دوم ان شاء الله فردا.

تحقیق تکمیلی آثار عدم تذکیه و دو قول ۹۵/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی آثار عدم تذکیه و دو قول

گفته شـد که درباره آثار عـدم تـذکیه دو قول وجود دارد که قول اول عنوان شـد این است که عـدم تـذکیه مفیـد حرمت اکل است فقط و نجاست ثابت نمی شود. این قول را سـیدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه بررسـی و تایید می کند. فرمایش ایشان با توضیحات از این قرار است که می فرماید: اصاله عدم تذکیه یک اصل عدمی است در اینکه اصاله عدم تذکیه یک امر عدمی است که بحث نمی خواهـد معلوم است و واضـح است عـدم تـذکیه است. و اثر عـدم تذکیه هم حرمت اکل است این هم جزء واضحات است. اما نجاست فقهاً مترتب بر عنوان میته است با یک دقت خاصی بحث را پیش می برد. (۱)

ص: ۲۲۹

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۳۱۰.

عنوان میته عنوان وجودی است

بعد از که گفتیم نجاست اثر مسـتقیم میته است میته چیست؟ باید به لغت مراجعه کنیم. لغت نامه های معتبر از دید فقهاء عمدتاً دو تـاست: مصـباح المنیر و مجمع البحرین. در این لغت نـامه هـا که مراجعه می کنیم می بینیم میته مرگ بـا حتف انف حیوان است. «الموت للمیته حتف الانف» ذبـح شـرعی نشده باشد. حتف انف خود این عنوان یک عنوان وجودی است و نجاست هم مترتب به این عنوان است. بنابراین همان طوری که بیان محقق نائینی مکرر برخورده ایم که عنوان وجودی که در شرع موضوع حکم قرار بگیرد بایـد خودش ثـابت بشود نه اینکه از قبیل لازم و ملزوم باشـد. یا شک در ثبوتش داشـته باشـیم بایـد وجود آن

عنوان احراز بشود. با این توضیح آنچه ما در اختیار داریم فقط یک قاعده است و آن قاعده عدم تذکیه. و آنچه اثر می بینیم برای قاعده عدم تذکیه حرمت اکل است. شما می گویید میته هم از لازمه عدم تذکیه است. برایتان این مطلب را توضیح دادند که اگر لازم نباشد قابل اثبات است و توسط اصاله عدم تذکیه عنوان میته ثابت نمی شود مگر از باب اصل مثبت که ما برای اصل مثبت اعتبار قائل نیستیم. و این عناوین که عناوین معتبر شرعی است تحقق اینها در وعاء اعتبار مثل تحقق امور تکوینیه در وعاء واقع است. و فرقش این است که وعاء و ظرف فرق می کند و هیچ کدام عنوانی در حالت استقلال به عنوان دیگر متبدل نمی شود. هر عنوان جعل مستقل، اعتبار مستقل، اثر مستقل دارد. شرعیات یا تشریعیات به طور کل از این قرار است. ممکن است گفته شود آن تضادی که در تکوینیات است اینجا نیست؟ آن بحث دیگر عقلی است. آن تضادی که عقلا ناممکن است در بین اعتبارات آن تضاد وجود ندارد که بگوییم دو ضد با هم اصطکاک به عمل می آورند و باعث متلاشی شدن هم دیگر می شوند در عالم تکوین. در عالم تشریع هم عناوین متضاد از هم دیگر جدا و مستقل اند. اگر بناء بشود که هیچ عنوانی با عنوان دیگر تضاد نداشته باشد در حقیقت یک بهم ریختگی و عدم انسجامی به وجود می آید که سرپا جهل می شود و عدم تحقیق و عدم تعلین و عدم اعتبار. اما توجه کنید درباره این مسئله که اصاله عدم تذکیه نمی تواند عنوان میته را ثابت کند به امر مسلمی است. و برای تایید این مطلب یا برای تقویت این قول به بیان فاضل نراقی مراجعه کنیم کتاب عوائد الایام بعد از که ایشان این قاعده را بیان می کند و به ادله آن هم اشارت هایی دارد در بحث طهارت که می رسند که این قاعده ثمرش حرمت است ولی طهارت چه می شود؟ می فرماید در این مرحله اصاله عدم تذکیه تعارض می کند با اصاله عدم الموت به حتف انفه. و اگر بگوییم مفاد اصاله عدم تذکیه نجاست است در مقابل می گوییم مفاد اصاله عدم الموت بحتف انفه طهارت است. این دو تا اصل تعارض می کنند و تساقط بعد از که تساقط کردند نوبت به اصاله الطهاره می رسد. می گوییم این لحم یا جلدی که مجرای اصاله عدم تذکیه است حرمت اکل را و مانعیت در صلاه را ثابت می کند اما طهارت را ثابت نمی کند مراجعه می کنیم به قاعده طهارت. (1)

۱- عوائد الایام، فاضل نراقی، ص۲۱۴.

اشکالی که سید جواب می دهد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به یک اشکالی توجه کرده اند و جواب داده اند. اشکال این است که این دو تا اصل هر دو اگر جاری بشود یعنی اصاله عدم تذکیه و اصاله عدم موت به حتف انفه جمع بین ضدین در واقع می شود. یکی از این دو تا درست است. نمی شود یک حیوان هم درست مرده باشد یعنی با حتف انف نباشد با ذبح شرعی و همان حیوان هم با عدم تذکیه مرده باشد، در حقیقت مفاد این دو تا اصل این است. یعنی به عبارت کوتاه یک حیوان با تذکیه مرده و همان حیوان با عدم تذکیه مرده. می فرماید: لذا فاضل نراقی می فرماید که تعارض می کند. اما سیدنا می فرماید که هر دو اصل جاری می شود مانعی ندارد. برای اینکه دو اصل هرچند ضدین هستند و اختلاف شان تضادشان من حیث الذات نیست من حیث الاثر است. و تضاد دو تا اصل من حیث الاثر اشکال ندارد. مثال می زنند می فرمایند اگر کسی با یک مایعی که مشتبه بود بین آب و آب متنجس به بول، بعد از آن اگر کسی وضو گرفت به همین آب مشتبه پس از انجام وضو دو تا حکم اعلام می شود براساس دو اصل در همین مورد: ۱. حکم به عدم طهارت حدثیه، ۲. حکم به طهارت خبثیه. یعنی طهارت عن الخبث است و طهارت عن الحدث نیست. در همین مورد طهارت خبثیه ثابت می شود و طهارت حدثیه ثابت نمی شود. دو اثر متضاد از طریق اصل. وضو گرفته است با آب مشتبه شک می کند که وضویش درست است یا درست نیست استصحاب عدم وضو عدم طهارت حدثیه ثابت شد. با همین آب وضو گرفته است شک می کند که آب نجس بود نجاست به وجود آمد استصحاب می کند عدم نجاست قبل از این وضو را، پس طهارت از خبثیه به وسیله استصحاب و عدم طهارت حدثیه به وسیله استصحاب.

سوال:

پاسخ: وضو گرفتیم با آب مشتبه حالا می گوییم این وضو درست شد یا نشد، استصحاب عدم حدث. شک می کنیم آب قابل توضی باشد شک در وضو می کنیم می شود استصحاب عدم. و نتیجه اش عدم تحقق طهارت حدثیه. در همین مورد شک می کنیم با این آبی که دست و صورت مان را شستیم نجاستی هم به وجود آمد یا نیامد؟ چون علم اجمالی داشتیم شک در طهارت و نجاست که بکنیم استصحاب طهارت که قبلاً بوده نتیجه اش می شود عدم نجاست و عدم خبثیت. تا به اینجا که بحث ادامه پیدا کرد به این نتیجه رسیدیم که سیدنا الاستاد اعلام می کند که به وسیله اصاله عدم تذکیه حرمت ثابت می شود و اما نجاست ثابت نمی شود. و می فرماید: کلام شهید در روضه یعنی در شرح لمعه که فرموده است اصل در لحوم حرمت و طهارت است که کلام شهید به این مطلب حمل می شود هم حرمت است و طهارت. قول ایشان بیان شد و شرح هم داده شد.

قول دوم حرمت و نجاست اثر اصل عدم تذکیه است

قول دوم که اعلام می شود اصاله عدم تذکیه تاثیرگذار است درباره حرمت و نجاست. حرمت و نجاست هر دو از آثار عدم تذکیه است.

جواب از امر عدم و وجودی قول اول

کلام فقیه همدانی

این قول را فقیه همدانی قدس الله نفسه الزکیه در بحث طهارت و نجاست جلود و لحوم بیان می کند و سید الحکیم همین مطلب را در بحث جلود و لحوم بیان می کند. ابتداءً کلام فقیه همدانی را شرح بدهیم. ایشان می فرماید که حرمت و نجاست از آثار ازهاق روح حیوان به غیر وجه شرعی است. و در ادامه می فرماید که عنوان که عدم تذکیه است و عنوان دیگری که میته است هرچند از لحاظ لغت میته معنایش معلوم نباشد که وجودی هست یا عدمی، ولی حتف انف که بوده که وجودی است اما این میته در اصطلاح شرع تطبیق شده به عدم تذکیه. لغت برای خودش اعتبار دارد شرع هم برای خودش می تواند جعل اصطلاح کند و معنا تعیین کند. در عرف شرع و متشرعه لازم و ملزوم نیست عدم تذکیه و میته بلکه عدم تذکیه همان میته است. و نجاست هم مترتب بر عدم تذکیه است که عدم تذکیه خودش میته است. و لغت هم این معنا را تایید می کند در لغت تذکیه. در استعمالات شرعی تذکیه را اختصاص داده اید به قطع اوداج اربعه اما لغتاً تذکیه طهارت است. چنانکه می گویند «کل یابس ذکی» اصطلاح لغوی است پس تذکیه که طهارت بود عدم تذکیه عدم طهارت است دیگر، اثر نیست خودش است. بنابراین ما از لغت برای تذکیه هم می توانیم کمک بگیریم ولی عمده ترین نکته این است که در بستر شرع عدم تذکیه مساوی است با میته. و اگر شما بگویید این عرف است که این جوری می گوید، می گوییم ظهور عرفی که اعتبار دارد در مرحله اول، در مرحله دوم عرف شرع است آنچه را که عرف شرع اعلام بکند از اعتبار بالایی برخوردار است. و اگر بگوییم اصاله عدم تذکیه عدمی است میته وجودی است دو تا جواب دارد: جواب اول شرع برای آن میته معنای وسیع تری بیان کرده است. جواب دوم آن نکته ای که وجودی و عدمی تصویر می کنید یک دقت عقلی است در بحث فقه اظهارات عرفی معتبر است نه استخراجات برگرفته از دقت عقل. مضافا بر این توضیحی که داده شد می فرماید: طهارت بر اثر عدم

تذکیه از نص هم استفاده می شود. روایت قاسم بن صیقل مکاتبه است از امام رضا علیه السلام که سوال می کند از طهارت و نجاست. «انی اعمل اغماد السیوف» سوال از طهارت و نجاست استفاده از جلود حیوانات است. مکاتبه سوال و جواب دارد آن فراز آخر که محل استشهاد است این است که آقا می فرماید: «فان کان ما تعمل وحشیاً ذکیاً فلا بأس» با توجه به سوال که از طهارت و نجاست است این «لا بأس» می فرماید اگر حیوان تذکیه شده باشد نجاستی در کار نیست. پس نجاست و طهارت از آثار خود تذکیه و عدم تذکیه است. بنابراین از این روایت هم استفاده می شود که مطلب از این قرار است. (۱)

۱- مصباح الفقیه، محقق همدانی، ج۸، ص۴۴۸.

کلام سید الحکیم

سید الحکیم می فرماید: عدم تذکیه با معنای میته لغتاً مطابقت دارد یا ندارد مهم نیست. برای اینکه به حسب شرع آثار حرمت و نجاست مترتب به عدم تذکیه است و عدم تذکیه در اصطلاح شرع همان میته است و همان دو تا آثار را دارد که عبارت است از حرمت و نجاست اجماعاً. وارد بحث لغوی شدن در این مرحله از کار مهم نیست در صورتی که شرع عنوان را معین کرده و آثار را برای این عنوان مترتب ساخته اجماعاً و نصا. (۱)

تحقیق

مضافا بر اینکه تحقیق این است که اولاـ درباره اجراء دو اصل متضاد در بحث های قبلی گفتیم بسیار بیان متینی است و برخواسته از دقت است و اما این دو تا اصل در واقع یکی دیگری را تکذیب می کند. امکان ندارد در واقع طهارت و حرمت با هم جمع بشوند. بنابراین هر دو اصل را که جاری کنیم در پایان کار یک علمی به وجود می آید برای اینکه یکی از این دو تا قطعا درست نیست. در صورتی که علم به کذب احدهما در نهایت به وجود بیاید جایی برای جریان اصل وجود ندارد. قاعده اصلی ما اصل جایی جاری می شود که مخالفت با علم به وجود نیاید. نکته دیگری را هم اضافه کنید و آن این است که قاعده عدم تذکیه اصل نیست قاعده است. قاعده فقهی براساس ادله اعتبار خودش اماره است اصل نیست. در صورتی که اماره بود مثبتاتش هم حجیت دارد. بنابراین آن حرفی که گفتیم از اساس مشکلی ایجاد نمی کند که اصاله عدم تذکیه نمی تواند میته را ثابت بکند مگر از باب اصل مثبت. نظر شریف شان درباره قاعده عدم تذکیه اصاله عدم تذکیه به معنای استصحاب است اگر به معنای استصحاب عدم تذکیه بگیریم اشکال همان است که نمی تواند میته را ثابت کند مگر در صورت مثبت بودن. فرمایش ایشان درست است از آن جهت. استصحاب اگر استصحاب عدم ازلی بود اماره نیست اگر استصحاب عدم نعتی بود اماره است بنابر مسلک ایشان. بنابراین چون استصحاب را در اینجا استصحاب عدم تذکیه را عدم ازلی فرض کنیم آن مطلب درست است بیان ایشان از آن جهت درست است اما قاعده عدم تذکیه اماره است و اماره مثبتاتش حجت است. نتیجتاً در عمل که بیاییم عدم تذکیه اثار عدم تذکیه هم حرمت است و هم نجاست.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۳۲۰.

تنبیه دوم در حسن احتیاط ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم در حسن احتیاط

این تنبیه که براساس کفایه الاصول محور آن مطلوبیت و حسن احتیاط است که احتیاط در برابر شبهات حسن دارد اطلاقاً، یک تنبیهی است که باید روی آن توجه و دقت به عمل بیاید.

آراء صاحب نظران

صاحب نظرانی که در این رابطه توضیحاتی دارند از این قرارند:

نظر شیخ

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تنبیهات برائت و احتیاط تحت عنوان تنبیه سوم می فرماید: «لا شبهه فی رجحان الاحتیاط عقلاً و شرعاً» در رجحان احتیاط و حسن آن از دید عقل و شرع هیچ شکی وجود ندارد که عقلا هم احتیاط درست است و شرعاً هم. سرّ آن یک نکته است و آن این است که احتیاط یعنی اهتمام در عبودیت، یعنی توجه به وظیفه بندگی. که آن یک حسنی دارد که تصورش برای تصدیقش کافی است که در مقابل بی موالاتی و عدم توجه قرار دارد.

نکته تربیتی

کسی که توجهی به احکام شرعی ندارد در حقیقت از عبودیت بهره ای نبرده است که در قضایا و حکایات ائمه امام کاظم علیه السلام دید شخصی مشغول کار لهو و لعبی است سوال شد که این آدم بنده خداست؟ همین سوال تا آخر در نتیجه به هدایت آن فرد منتهی شد که اگر بنده خدا باشد کسی می شود کار خلاف رضایت خدا انجام بدهد و به عبودیت توجه نکند؟. و نکته تربیتی اش هم این است که اگر آدم توجه به عبادت بکند از باب عنایت و لطف برای آدم کمک فرا می رسد. عبادتی که برای انسان سنگین بیاید آدم برود به طرفش خدا توفیق می دهد. جوانی مثلا نماز شب برایش بیدار نشود طرفش بروید عقب نشینی نکنید کمک می رسد و عنایت می رسد. و کار دارید نمی رسید قران بخوانید یک مقدار اینجا مقاومت کنید می گویید به کارم نمی رسم مقاومت کنید قرآن تان را بخوانید قرآن خودش سبک می شود. حتی عبادت را در درس و مطالعه علمی تان هم ترجیح بدهید. اول عبادت به معنای خاص تعقیبات تان را کم نکنید به خاطر مطالعه ولی برکت می دهد شما تعقیبات تان را ما نمی گوییم در حد تعقیبات یک ساعته، طلبه را می بینیم نماز واجبش را می خواند فورا بلند می شود. نماز تعقیبات گفته است تسبیحات حضرت زهراء سلام الله علیها دارد یک دعاهای دیگر دارد یک ذره اینها رعایت بشوید. شما می گویید کار دارم دیر نشود، نخیر، دست از تعقیبات برندارید و نمازتان را هرچند وقت کم دارید نمازتان را درست بخوانید آن طرف را مدیریت بالا برایتان درست می کند. فکر نکنید مدیریت بالا خیلی ریزنگر است. و اگر نمازتان را درست و تعقیبات را درست خواندید می بینید که کارها خودش تنظیم می شود، مدیریت بالاست، عجیب است عینی است شبهه

نـدارد. حکم عقـل قطعی است و ریشه اش یـک جمله دارد اهتمـام به عبودیت. و امـا نقلی که آمـده است درباره احتیاط یعنی نصوصـی که در این رابطه آمده است که زیاد است که در بحث های قبلی اشاره شد و الان هم در ضمن بحث اشاره می کنیم ان شاء الله.

ص: ۲۳۴

آیا نصوص احتیاط استحباب نفسی دارد یا ارشادی

بحث این است که این نصوص که احتیاط را اعلام می کند آیا دلالت دارد بر استحباب نفسی احتیاط یا غیری است و نصوص ارشـادات است به سوی حسن عقلی احتیـاط که فقـط احتیـاط یعنی تحرّز و دوری کردن از مهلکه؟ این یـک حکم عقل اسـت نصوص هم می آید می فرماید این کار را بکنید که گرفتار نشوید. می شود ارشاد،

ملاک امر ارشادی و مولوی از نظر شیخ انصاری

فرق ارشادی و مولوی را برای شـما گفته ایم یک تعبیری شـیخ دارد اینجا خوب است این را توجه کنید. می فرماید روح عمل ارشادی این است که حسن و قبحی که وجود دارد فقط در خود آن فعل وجود دارد برای امر حسن و قبحی لحاظ نشـده است. مثل اوامر طبیب، طبیبی که می گوید این دارو را بخورید امر طبیب مصلحتی ندارد حسن و قبحی ندارد خود آن فعل دارو اگر آدم بخورد درست باشـد مطـابق واقع باشـد تشـخیص داده باشـد نتیجه مثبت می گیرد. و اگر نخورد آن مصـلحت را از دسـت داده. در ارشـاد مصـلحت و مفسـده فقـط در فعـل ماموربه است در انجام و ترکش، خود امر و خود دسـتور هیـچ گونه حسن و قبحی ندارد. اما در امر مولوی امر که بیاید خود امر موجب مصـلحت می شود. در خود امر مصلحت است قطع نظر از مصلحتی که در واقع فعـل است. نتیجه امر مولوی یـا وجوب یـا اسـتحباب در انجام کار می شود. بعـد از که این مطلب را می فرمایـد در نهـایت اعلاـم می کنـد که بعیـد نیست ترتب ثواب بر احتیـاط از بـاب انقیـاد و اطاعت باشـد. بنابراین حسن احتیاط یک درک عقلی اسـت نصوصـی کـه به آن تعلق می گیرد جنبه ارشـادی دارد. خـود فعـل اگر انجـام شـد نجـات از مهلکه است تحرّز از هلاکت است اگر انجام نشـد خطر افتادن در مهلکه را دارد اما امر بما هو امر مصـلحتی ندارد. در ابتداء این مطلب را اعلام می فرماید و در نهایت می فرماید اما نصوص باب ظهور دارد بر استحباب خود احتیاط. از جمله نصوص یک نصی را نقل مضمون می فرمایـد که اصـل آن را از مصـدر برای شـما ذکر بکنیم. شـیخ صـدوق نقل می کنـد محمـد بن علی بن الحسـین «قال کان امیرالمومنین علیه السـلام خطب الناس فی کلام له حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک» این قسمت به بعد در کتب اصول آمده نقل به مضـمون با اختلاف اندکی «فمن ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک». (۱) ترجمه فرازی که مورد بحث ماست می فرماید اگر کسـی شـبهه گناه را ترک بکند این ترک نسبت به آن ترکی که مربوط باشد به گناه روشن بالاتر است. اترک صیغه افضـل از مـاده ترک است. این ترک برتر است که شـبهه گنـاه را ترک می کنـد. این حـدیث را ایشان می فرماید و شیخ انصاری هم دارد. و سندش هم شیخ صدوق مستقیما اعلام کرد که امیرالمومنین فرموده اند. سند هم معتبر است. معنـا هم طوری است که ظـاهر این متن می نمایـد که احتیاط در حـد ذات خودش مطلوبیت دارد و حسن دارد و رجحان یعنی خود احتیاط مسـتحب است. از این حـدیث اسـتحباب نفسـی برای احتیاط به دست می آیـد. می فرمایـد نتیجتاً برای احتیاط دو مصـلحتی درک بکنیـم و اعلاـم بکنیـم: ۱. مصـلحت متعلـق بـه خـود عمـل که عقلی است، ۲. مصـلحت دیگر کـه بر گرفتـه از

استحباب نفسی احتیاط. تا به اینجا بیان متین و دقیق شیخ اعظم انصاری با تلخیص و توضیح و کمی اضافات گفته شد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۱۸، ابواب قضاء، ب۱۲، ح۲۲، ط اسلامیه.

نظر محقق خراسانی

۲. رأی و نظر محقق خراسانی، دربـاره حسن احتیـاط محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: شـبهه و شـکی درباره حسن احتیاط عقلاً و شرعاً در عبادات و توصلیات وجود ندارد و همین طور شک و شبهه ای وجود ندارد که اگر کسی از باب احتیاط امر احتمالی یا نهی احتمالی را مورد رعایت قرار بدهد ثواب و اجری دارد بلا شـبهه. اما اشـکال این است که اگر شبهه شبهه ای بود که امرش دائر باشد بین وجوب و مباح غیر مسـتحب که اگر امر دائر باشد بین وجوب و استحباب که رجحان قدر مشترک است و مشـکلی نداریم، می فرماید: اگر شـبهه به این صورت باشد که امر مشـتبه است بین وجوب و غیر مسـتحب. در این صورت کار مشـکل روبرو می شود و آن اشکال این است که عبادت نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت نیاز دارد به علم به امر نسبت به آن عبادت تفصیلاً یا اجمالاً. و در مثل فرض مورد نظر امر معلوم نیست نه به تفصیل نه بالاجمال. چون که شبهه عبارت است از شـبهه دائر بین وجوب و غیر مسـتحب که اگر وجوب باشـد امر دارد و غیر مسـتحب امر نـدارد. در این صورت انجام این صورت از مسئله تحت عنوان احتیاط وصف عبادت به خودش نمی گیرد متصف به صفت عبادت نمی شود چون که قصد قربت جا ندارد. پس چه کنیم؟

سوال:

پاسخ: ما قائل به این شدیم که احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد. حسن عقلی و شرعی که دارد این حسن عقلی اش که از باب حکم عقل است که بحث نداریم اما حسن شـرعی اش که بشود مسـتحب که مسـتحب شد می شود عبادت. عبادت جایی است که قصـد قربت باشـد و قصـد قربت جایی است که امر داشـته باشد. در شـبهه ای که مردد است بین وجوب و غیر مسـتحب جا برای قصد قربت نیست. چون امر معلوم است علم به امر شرعی نداریم.

ص: ۲۳۶

سوال: غیر مستحب بودنش را چطوری احراز کردیم؟

پاسخ: شک داریم احراز نکردیم. یک جایی شک می کنیم که این وجوب دارد یا مباح است. در صورتی که شک در وجوب و مباح بودن چیزی داریم در این صورت امری نیست امری که نیست قصد قربت نمی شود قصد قربت در حقیقت قصد امر است. و قصد قربت که نشد عبادت نیست و عبادت که نبود احتیاط مستحبی معنا ندارد یعنی احتیاط وصف عبادت به خودش نمی گیرد این اشکال است. ادامه بحث برای جلسه آینده.

شبهه مقق خراسانی در امر مردد بین واجب و غیر مستحب ۹۵/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه مقق خراسانی در امر مردد بین واجب و غیر مستحب

بحث و تحقیق درباره رأی و نظر محقق خراسانی نسبت به اشکال وارد بر احتیاط مربوط به شبهه مردد بین واجب و غیر مستحب، خلاصه شبهه در عبارت کوتاه این بود که احتیاط در عبادت اگر در مورد شبهه ای باشد که امرش دائر است بین وجوب و غیر مستحب به اشکال برمی خورد. برای اینکه در این صورت احتیاط در انجام عبادت صورت نمی گیرد. چون که عبادت نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت امر متوقف به علم به امر شرعی است یا تفصیلا مثل امر به یک عمل واجب مثلا امر به صلاه، یا اجمالا مثل امر به صلاه در چهار جهت در صورت اشتباه قبله. ولی در مثالی که ما فرض کردیم امر دائر است بین واجب و امر غیر مستحب در اینجا احتیاط در عبادت شکل نمی گیرد. که قصد قربت نمی شود و امر شرعی احراز نمی شود. این اشکال است.

ص: ۲۳۷

چهار جواب از شبهه

اما جواب: برای رفع این اشکال چهار جواب در کفایه الاصول آمده است: ۱. در جواب اشکال فوق گفته می شود که حسن عقلی احتیاط کشف علمی دارد از امر شرعی از باب تلازم یا قاعده ملازمه. که شنیده ایم جایی که عقل حکم قطعی ضروری داشته باشد قطعا در آنجا امر شرعی هست حالا مولوی یا ارشادی بماند. روح این ملازمه یک نکته است و آن این است که حکم قطعی ضروری عقلی از سوی شرع مورد اعتبار است. و پس از این ما علم به امر شرعی به دست می آوریم و علم به امر شرعی که بدست آمد نتیجه می شود احتیاط در عبادت درست می شود. چون که قصد قربت زمینه پیدا می کند برای اینکه امر شرعی در کار است. این جواب اول بود. محقق خراسانی می فرماید این جواب قابل التزام نیست. ایشان می فرماید برای اینکه ثبوت امر شرعی توقف دارد بر ثبوت احتیاط از باب توقف عارض بر معروض امر و متعلق امر، متعلق امر معروض است و خود امر عارض باید معروض قبل از عارض باشد. از آن طرف امر شرعی را اگر از مبادی احتیاط در نظر بگیریم احتیاط توقف پیدا می کند به امر شرعی و این گونه توقف متقابل منتهی می شود به دور. به عبارت دیگر می فرماید: با این صورت از مسئله که داریم امر شرعی توقف دارد بر احتیاط و احتیاط توقف دارد بر امر شرعی و این می شود یک دور مصرّح و قابل التزام

نیست. جواب اول به نتیجه نرسید. اما جواب دوم: گفته می شود که دربرابر اشکال فوق می توانیم بگوییم که ترتب ثواب کشف انّی می کند از امر شرعی. مسلّم است بلا خلاف که احتیاط موجب ثواب است حداقل انقیاد است عبودیت است ثواب دارد، این ترتب ثواب کشف انّی می کند که کشف معلول از علت است، ترتب ثواب امر شرعی دارد پس امر شرعی که باشد احتیاط در عبادت ممکن می شود. چون که منظور از قصد قربت قصد امر است قصد قربت میسّر است چون که امر شرعی هم وجود دارد. محقق خراسانی می فرماید این جواب هم قابل التزام نیست برای اینکه همان اشکالی که درباره جواب اول گفتیم همان اشکال اینجا جاری می شود که اگر بگوییم ترتب ثواب کشف می کند از امر شرعی یعنی توقف دارد به امر شرعی و امر شرعی هم توقف دارد به امکان ترتب ثواب، ترتب ثواب توقف دارد به امر شرعی و امر شرعی توقف دارد به امکان ترتب ثواب و می شود دور مصرّح. پس این هم جوابی نیست که قابل التزام باشد. یک نکته ای را هم در آخر اضافه می کند می فرمایند: این مطلب را در نظر بگیرید که ما تا اینجا با تنزل آمدیم گفتیم کشف، حقیقت این است که اصلاً کشف لمّی و انّی در کار نیست از اساس. برای اینکه حسن احتیاط کشف لمّی از امر شرعی ندارد کاشفیتش تمام نیست احتمال که کارساز است کشف قطعی وجود ندارد. و همین ترتب ثواب کشف انّی ندارد. برای اینکه ترتب ثواب ممکن است تفضل باشد امری هم در عقبه کار وجود نداشته باشد. بنابراین نه کشف لمّی در کار است از سوی احتیاط و نه کشف انّی وجود دارد از سوی ترتب ثواب. جواب سوم این است که گفته می شود مراد از احتیاط در عبادت تمامی اجزاء و شرائط عبادت مطلوب است مگر قصد قربت. قصد قربت را القاء می کنیم می گوییم در احتیاط عبادت عمل عبادی تمامی اجزاء و شرائطش مطلوب است مگر قصد قربتش. چرا؟ چون امکان ندارد، چون امکان ندارد آن را کنار می گذاریم. این عبارت متن کفایه است. بیان صدرایی می فرماید: عبادت یک حالت حقیقی دارد و یک وضعیت مجازی. وضعیت حقیقی عبادت آن است که تمام اجزاء و شرائط به ضمیمه قصد قربت، این معنای حقیقی عبادت است. یک معنای مجازی دارد که می گوییم تمام اجزاء و شرائط الا قصد قربت. چرا معنای مجازی؟ چون که قصد قربت که ممکن نبود لفظ عبادت از معنای حقیقی منسلخ و به معنای مجازی به کار می رود. ما این معنای مجازی را می گیریم و کار ما ساده می شود و اشکال از اساس رفع می شود. اشکال این بود که احتیاط در عبادت جا ندارد چون که قصد قربت و امر نیست. ما می گوییم قصد قربت در عمل احتیاطی کنار گذاشته شده. محقق خراسانی می فرماید این جواب کامل نیست. اشکالاتی دارد که از این قرار است: ۱. اولاـ این گونه معنا برای عبادت چیزی است که دلیل ندارد خلاف واقع می شود معنای عبادت این نیست. این یک معنایی است مغایر با معنای حقیقی عبادت. و اصل این است که از الفاظ مثلاـ از لفظ عبادت معنای حقیقی آن را در نظر بگیریم و معنای غیر حقیقی دلیل ندارد. و ثانیاً اگر بگوییم عبادت این است که قصد قربت نداشته باشد در این مورد می گوییم احتیاط در عبادت یعنی انجام عمل عبادی بدون قصد قربت در این صورت احتیاط حسنی ندارد. حسن احتیاط ارتباط تنگاتنگ با تقرب دارد. اگر تقرب نباشد حسن احتیاط در کار نیست. پس اصلا احتیاط از اساس عمل مستحسنی نیست. و بعد مضافا بر آن که اگر بگوییم احتیاط در این مورد فرض کردیم که حسن هم دارد باز هم به اشکال برمی خورد. اشکال این است که از فرض خارج می شویم فرض ما این است که عمل عبادت احتیاطی یک مطلوب عقلی غیری است اما اگر یک دستور داشته باشیم که بگوید احتیاط در عبادت به نحو خاصی منهای قصد قربت مطلوب است اینجا احتیاط در عبادت می شود یک ماموربه شرعی نفسی با امر مولوی. یک چیز تازه ای می شود که چنین امر داشته باشد خارج از فرض می شود. احتیاطی که ما می گوییم دیگر نیست یک مطلوب مستقل شرعی است امر مولوی داریم بر فرضی که قبول کنیم چنین امری آمده. وانگهی واقع امر چیزی است که خلاف این است. واقع امر این است که عقل مستقل است به حسن احتیاط و شرع ارشاد می کند به آن حسن عقل. امر ارشادی است. اگر فرض

شما درست بشود خلف می شود و می شود امر مولوی. بعد می فرماید «نعم» اگر فرض کنیم که اوامری که از سوی شرع آمده درباره احتیاط کشف را در نظر نگیریم این بیاناتی که درباره حسن احتیاط آمده دستورات ترغیب به احتیاط اگر بگوییم که دستورات ترغیب به احتیاط مقتضایش این است، مقتضایش این است که مطلوب عمل عبادی است منهای قصد قربت، چرا؟ به دلالت اقتضاء.

ص: ۲۳۸

معنای دلالت اقتضاء

منظور از دلالت اقتضـاء آن است که کلام متکلم و مراد از کلام متکلم برای مخاطب از دیـد عرف معنایش کامل نمی شود مگر به وسیله یک امر مقدّر. منتها هر تقدیری مناسب به آن مقام. مثال معروف دلالت اقتضاء «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (۱) است که معنایش درست نمی شود مگر اینکه کلمه اهل را در تقدیر بگیرید. اینجا هم دلالت اقتضاء این است که ترغیب به احتیاط که شده است براساس نصوص احتیاط که «فاحتط لدینک، علیک بالحائطه، علیکم بالاحتیاط» این ترغیبات معنایش درست نمی شود مگر اینکه قصد قربت را بیاندازیم. معنای دلالت اقتضاء قطعا تقدیر گرفتن نیست معنای دلالت اقتضاء این است که در کلام تصرفی بکنیم چیز اضافی کنیم یا چیزی کم کنیم. بنابراین می فرماید تصرف کنیم تا معنا درست بشود. قصد قربت را می اندازیم، دلالت اقتضاء تا اینجا درست است محقق خراسانی می فرماید که براساس دلالت اقتضاء ترغیباتی که آمده است مفاد همین است اما نتیجه این می شود که اشکال در احتیاط عبادی وجود دارد. یعنی احتیاط در عبادت میسور نیست. چون قصد قربت می افتد. یک امر توصلی در می آید. در حقیقت اعتراف به اشکال است که این اشکال وارد است و احتیاط در عبادت به معنای واقع کلمه ممکن نیست. سه تا جواب گفته شد و هیچ کدام به نتیجه نرسید.

جواب درست از جوابها

جواب نهایی و جواب چهارم که جواب صحیح است محقق خراسانی می فرماید جواب درست از این اشکال این است که یک تخیّل درباره جزئیت قصد قربت شده است که این تخیّل تخیّل فاسدی است. و آن این است که اجزاء عبادت و شرائطش که نیاز به امر دارد کاملا- درست است اما قصد قربت که محصّل غرض مولی است و دخل در ماهیت عبادت ندارد دخل در غرض دارد این قصد قربت جزئیتش در عبادت به حکم عقل است اصلا از اساس نیاز به امر شرعی ندارد تا بگویید عبادت قصد قربت می خواهد و قصد قربت متوقف بر عبادت نیست. اصلا قصد قربت به حکم عقل است نه به امر شرعی. شرح مسئله: بنابراین ما در احتیاط عبادی قصد قربت می توانیم داشته باشیم. چون که احتمال امر به داعی احتمال امر قصد قربت می کنیم از باب حکم عقل، قصد قربت را انجام می دهیم اگر آن احتمال ما با واقع مطابقت می کرد می شود اطاعت و اگر مطابقت نکرد می شود انقیاد. بنابراین در قصد قربت عبادت صد در صد معتبر است اما قصد قربت نیاز به امر ندارد اصلا از اساس نیاز به امر شرعی ندارد. در بحث تعبدی و توصلی بحث مفصل داشتیم که امکان اخذش وجود ندارد در متعلق امر، آن حرف ها کاملا- حرف هایی بود خارج از واقعیت امر. واقعیت این است که قصد قربت یک جزئی است که محصّل غرض مولی است دخل در غرض دارد و دخل در ماهیت عبادت ندارد. اگر فرض کنیم امری درباره احتیاط وارد بشود امر شرعی بیاید اصلا مسئله از فرض خارج می شود. احتیاطی که یک امر شرعی در یک جایی داشته باشد آن احتیاط مثل یک عمل واجب مستقل است دیگر احتیاط مصطلح نیست تا دارای حسن عقلی باشد آن خودش انجام یک حکم الزامی مستقل است. این مطلب را که تا اینجا گفتیم در ادامه بحثی را مطرح می کند که یک قاعده فقهی هم در آن بحث وجود دارد. قاعده تسامح در ادله سنن، تا اینجا که جواب داده شد با یک مناسبتی یک رابطه ای با قاعده تسامح به وجود می آید. آن رابطه چیست؟ معنای قاعده تسامح چیست، ادله اعتبار قاعده تسامح چیست؟ که ان شاء الله جلسه بعد.

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۸۲.

تحقیق درباره احتیاط در عبادات ۹۵/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره احتیاط در عبادات

تـا به اینجـا نتیجه این شـد که براساس رأی و نظر محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه احتیاطات در عبادات درست است ولو امر دایر باشـد بین وجوب و غیر مسـتحب. برای اینکه ایشان فرمودند قصد امر ماخوذ در متعلق امر نیست قصد امر به وسـیله امر شرعی نیست قصد امر حکم عقل است. لذا مانعی در کار نداریم.

اما رأی سید الخوئی

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: احتیـاط در توصـلیات که بلاـ مانع و بلا اشـکال است. برای اینکه مطلوب در توصلیات ذات عمل است خصوصیت زائدی در مطلوبیت توصلی وجود ندارد. بنابراین نه قصد قربتی می طلبد و نه قصد امری. احتیاط بکنیم در امری که توصلی است مثلا چند تا لباس در شبهه قرار گرفته است که یکی از اینها نجس باشد. تمام این لباس های مورد شـبهه شسـتشو می شود احتیاطاً، عمل درست است بی هیچ اشـکال. بنابراین احتیاط در توصـلیات به اشـکالی برنمی خورد. امـا در تعبـدیات اگر امر دائر باشـد بین واجب و نـدب، شـبهه ای است که در آن شـبهه احتمـال وجوب عمل و احتمال اسـتحباب عمـل وجود دارد. در این صورت احتیاط ممکن است چون رجحان متعلق که جامع است بین وجوب و اسـتحباب در کار است و مطلوبیت شـرعی به طور اجمال قطعی است و پس از آنکه مطلوبیت شـرعی قطعی بود در صورت شـبهه محتملات اطراف شـبهه را انجـام می دهیم به قصـد امتثال امر واقعی. در اینجا هـم احتیاط اشـکال و شـبهه ای نـدارد. چون که در واقع امر قطعاً هست. قصـد امر واقعی بیجا نیست اما به طور اجمال صورت می گیرد. قصـد به طور اجمال اشـکالی نـدارد. و اما اگر امر دائر بشود بین وجوب و مباح همان اشکالی که گفته شد پیش می آید که علم اجمالی به امر در کار نیست بلکه یک شک در امر شـرعی است. در این صورت احتیـاط در عبادت که انجام عبادت در کار است و عبادت به قصـد قربت متوقع است و قصـد قربت به علم به امر شرعی مرتبط است باعث اشکال در مسئله می شود. که مکرر تذکر داده ایم.

ص: ۲۴۰

جواب اشکال

در جواب این اشکال سیدنا الاستاد می فرماید: اگر بگوییم براساس قاعده ملازمه امر شرعی درست می شود جواب همان است که گفته شـد که در بیان محقق خراسانی آمده بود که اگر بگوییم احتیاط که یک حسن عقلی است ملازم باشد و کشف کند از امر شـرعی در نهایت مسـتلزم دور می شود. این معالجه به جایی نمی رسد. اما حل اصـلی که اشکال را برطرف می کند این است که بگوییم منظور از قصد قربت در عبادت چیست؟ سـیدنا الاسـتاد فرمودند که جواب اصـلی این است که منظور از قصد قربت قصد امر جزمی معلوم نیست. هرچند قصد امر معلوم مصداق بارز قصد قربت است ولیکن تمام معنا نیست. منظور از قصد قربت اضـافه عمـل به سـوی خـداست. برای توضـیح مطلب قصـد قربت عبـارت است از قصـد تقرّب به خـدا و این قصـد قربت

مصـادیق مختلف دارد از قبیل قصـد وجه، قصـد عمل و تا اخلاص و تا امتثال امر. به این مصادیق گفته می شود وجوه قربیه. اما آنچه که در فقه و اصول و قـدر متیقن در عبادات آمـده است که قصـد قربت در عبادت یعنی قصـد امتثال امر خـدا. در مسئله شرعی برای مردم می گوییـد که نماز را می خوانیـد بایـد قربه الی الله قصـد بکنیـد. قربه الی الله قصـد می کنـد دو رکعت نماز صبح می خوانم قربه الی الله، اما این قربه الی الله معنایش چیه؟ قربه الی الله نجات از خطر، قربه الی الله خوف، قربه الی الله طمع چیـه قربـه الی الله؟ قربـه الی الله در فقـه گفتـه انـد در نمازتـان و عبـادات تـان قربه الی الله یعنی امتثـال امر خـدا و انجـام فرمـان پروردگار. این معنای قصد قربت شد در حد مشهور و متیقن.

حد کفایت قصد قربت در عبادات

اما سیدنا الاستاد می فرماید: قصد قربت در آن حدی که کفایت بکند در عبادات عبارت است از اضافه عمل به سوی خدا. یعنی این کار را برای خدا انجام می دهم برای چیز دیگری نیست. اگر قصد قربت به این وضع باشد دو خصوصیت را شامل می شود از یک طرف عبادت می شود و از طرف دیگر صبغه اخلاص به خودش می گیرد. آدم کارش را که اضافه کند به خدا برای خدا کار را انجام می دهد خدایی می شود و مخلصانه. (۱) لذا در بحث قصد قربت و اخلاص گفته ایم در فقه قصد قربت همان اخلاص است. و اخلاصی که در روایات یا در بحث های اخلاقی گفته می شود یک مطلبی است که برای عباد و بندگان خدا در حد عسر و احیانا حرجی باشد. شاید بعضی ها که وسواس می گیرند در ابتدای نیت رفته اند اخلاص را پیدا کنند به دام افتاده اند. آن حدیثی که شنیده بودید که شرک که در مقابل اخلاص است در مقابل اخلاص قرار دارد مثل مورچه سیاه رنگی که در شب تاریک روی نمد سیاه راه برود کسی نمی بیند شرک هم همین طور است. این لحن لحن اخلاقی است، این بیان اخلاقی است لذا مدلول مطابقی در کار نیست. در لحن اخلاق کنایات است کنایه از اهمیت، کنایه از توجه. و الا مدلول مطابقی در کار باشد یعنی واقعا مورچه سیاه باشد نمی شود. بنابراین آن اخلاص را می گویند در بحث خودش که به آن صورت است و کار ناممکنی است یا کار مشکلی است از یک سو با فقه تطبیق نمی کند از سوی دیگر با قواعد عقلی تطبیق نمی کند. و آن گونه اخلاصی که گفته می شود که کار قطعا عسری است به طور طبیعی می شود فرهنگ تصوف. از صیاغت و ساختار صوفیه است که خودتان را بکشید تا اینکه برسید به اخلاص، و آخرش هم به اخلاص رسیدید شک می کنید و به یأس می رسید و تمام. صوفیه کارش القاءاتش در حقیقت القاء یأس است و عسر. عسر و یأس از خصوصیات مکتب تصوف است. من عادت ندارم به مکتب و مذهبی که اسم اسلام بر آن باشد اشکال بکنم صوفیه هم شاید در پایه و اساس مشکلی نداشته باشد عقیده به توحید و ولایت و اینها. ولی این قسمت از مطالبی که به یأس و به عسر کار را منجر می کند راه و رسم تصوف است. مکتب اهل بیت مکتب کرم و رحمت و رأفت الهی است. و شریعت اهل بیت شریعت سمحه سهله است و اخلاص فقط قصد قربت است کار را داعی بر کارتان اگر امر خدا بود این اخلاص است. دیگر کار ما عبادت ما قبول می شود قبول نمی شود این فکر کار ما نیست آن وظیفه نیست آن دیگر موکول می شود به عنایت رب. ما می گوییم «الهی هذه بضاعتنا عبیدک و کرمک» کار آسان این است «عبیدک و کرمک» این بنده کوچک ات و کرم ات. یک «عبیدک و کرمک» از دل بگویید و آرام بگیرید. که همین طور هم هست. بعد قصد قربت را که معنا کردیم سیدنا هم که معنای اصولی برایشان فرمودند با آن شرحی که داده شد در عبارت کوتاه قصد قربت اضافه امر به سوی خدا این اضافه سهل المونه است می شود امر جزمی در کار باشد می گوییم قصد این امر جزمی. امر جزمی هم نباشد امر احتمالی وجود داشته باشد باز هم می شود اضافه کار به خدا. بلکه سیدنا الاستاد می فرماید: امتثال امر احتمالی ارزش بالاتر دارد از جهت عبودیت مقام برتری دارد برای اینکه امر قطعی که یک الزام و یک تخویف و انذاری در کار هست اما در عمل احتمالی که انذار و الزام قطعی هم در کار نیست اگر مکلف مبادرت کند به انجام آن یک عبودیت برتر است یک فضیلت بالاتری دارد. و بعد می فرماید: مضافا بر اینکه اگر قصد امر را در نظر بگیریم قصد امر مثل اجزاء دیگر نماز اگر یک جزء متعذر بشود از عهده مکلف ساقط است از باب قاعده میسور.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۶۴.

قاعـده میسور به طور کل بنیه و اساس نـداشت اما در عبادات مثل نماز و حـج دلیل خاصـی دارد که قاعـده منطبق می شود. در نتیجه قصد امر در عبادت که اخذ شده است اخذش به سه صورت است: صورت اول مطابق است با رأی و نظر محقق خراسانی که قصـد امر در متعلق امر عقلا اخـذ شـده است. صورت دوم عبارت است از اخـذ قصد قربت در متعلق امر به امر دوم براساس رأی محقق نائینی از باب متمّم جعل. صورت سوم اخـذ قصـد قربت در متعلق امر به واسـطه امر اول عبادت اخـذ شده است که برابر است با رأی سیدنا الاستاد که شرحش را در تعبدی و توصلی دادیم که گفتیم امر به عبادت منحل می شود به اوامر متعدد به عـدد اجزای عبـادت. یـک امر عبـادت همـان یـک امر است ولی منحل می شود تمام اجزاء یک امر به خود می گیرد قصـد قربت که یک جزء است از همان انحلال بهره می گیرد امر ضمنی قصد قربت را پوشش می دهد که شرحش را گفتیم. با همه این صور و این آراء نسـبت به قصـد امر در صورتی که عبـادت احتیاطی باشـد و قصـد امر به هر گونه که اخـذ شـده باشـد در عبادت احتیاطی ایجاد اشـکال نمی کند. بر مبنای محقق خراسانی که از اساس اشکال منتفی است که اصلا قصد قربت امر نمی خواهـد حکم عقل است. براساس رأی محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد هم قصـد قربت قصـد امر جزمی به طور انحصاری نیسـت بلکه قصد امر احتمالی هم قصد قربت است. در این مرحله به نتیجه رسـیدیم که احتیاط در عبادت اشکال و شبهه ندارد. اما در ارتباط با همین مسئله یا عنوانی که مربوط به این مسئله قبلی هست مورد بحث قرار می گیرد و آن عنوان مربوط این است که احتیـاط در عبـادت دارای اسـتحباب نفسـی است یـا ارشـاد محض است هر مقـدار ثواب و اجری که مترتب بشود بر ذات عمل مترتب می شود و بر خود احتیـاط هیـچ اثر و ثمری مترتب نیست که در کلاـم شـیخ انصاری به آن اشاره شـد. راه ارتباط و آن خصوصـیتی که ارتباط این دو عنوان را با هم برقرار می کند این است که می فرماید بحث که از استحباب احتیاط به میان آمد می توانیم از اخبار من بلغ اسـتفاده کنیم. اخبار من بلغ که روایات قاعـده تسامح می گوید ثواب برایتان داده می شود ولو شـما احتمال عبادت یا مطلوبیت بدهید ولو در واقع هم به آن محبوبیت دست پیدا نکنید ثواب گیرتان می آید ولو عمل تان در واقع آن محبوبیت را نداشـته باشـد ولی فعلاـ محبوب اعلاـم شـده است. احتیاط یک عملی است که احتمال می دهیم واقع را درک بکنیم. هرچنـد به این واقع نرسـیم ولی خود دلیـل احتیـاط برای مـا گفته است که این موارد احتمـالی را انجـام بدهیـد. احتمال مطلوبیت وجود دارد. براسـاس دلیل احتیاط و براساس اخبار من بلغ موارد احتمالی را انجام می دهیم ولو مطابق واقع نباشـد در عین حال که مطابق با واقع هم نیست مستحب است. گفت شـما انجام بدهید فقط برای شـما توسط خبر ضـعیف رسـیده باشـد انجام بدهیـد اجرش را داریـد هرچند مطابق و برابر با واقع نباشد. پس از که این ارتباط معلوم شد الان وارد بحث قاعده تسامح می شویم. قاعده تسامح چیست دلیل اعتبار آن کدام است و در نهایت امر نتیجه چه می شود، ان شاء الله جلسه بعد.

بحث و تحقیق در قاعده تسامح ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و تحقیق در قاعده تسامح

ضمن بحث از استحباب احتیاط از قاعده تسامح بحث به میان آمد که اگر احتیاط یک امر احتمالی مستحب باشد براساس قاعده تسامح باید خود احتیاط یک امر مستحب باشد. به این مناسبت بحث قاعده تسامح به میان آمد که مناسب است این قاعده را توضیح بدهیم.

معنای آن قاعده و اعتبار آن

قاعده تسامح به این معنا هست که گفته می شود تسامح در ادله سنن. منظور از تسامح، مساهله و آسان گیری و اغماض از شرائط اعتبار خبر واحد. و منظور از ادله فقط روایات است نه همه ادله. و منظور از سنن مستحبات و مکروهات است. در نتیجه این توضیح کلمات معنای قاعده تسامح یعنی مساهله و اغماض از شرائط اعتبار حجیت خبر درباره روایاتی که مفاد آن احکام مستحبه یا احکام غیر الزامی باشد. این معنای قاعده تسامح است. و اما اعتبار آن: نکته اول در مورد اعتبار این قاعده شهرت است. شهرت عظیمه قریب به اتفاق که محققان متاخر از قبیل صاحب جواهر در بحث تدفین میت (۱) و شیخ انصاری در بحث تیمم کتاب طهارت و محقق خراسانی به قاعده تسامح با دید مثبت یعنی اعتبار مفروغ عنه نگاه می کنند. صاحب کتاب العناوین سید میرفتاح مراغی قدس الله انفسهم الزاکیات می فرماید: «اشتهر فی السن المتاخرین التسامح فی ادله السنن». (۲) تا اینجا فهمیدیم که شهرت بین متاخرین نسبت به قاعده تسامح تمام است حتی می توان ادعاء کرد که اتفاق بین متاخرین نسبت به قاعده تسامح محقق است. بنابراین نکته اول در جهت اعتبار قاعده تسامح شهرت عظیمه قریب به اتفاق.

ص: ۲۴۴

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۴، ص۲۲۴.

۲- العناوین، میر فتاح مراغی، ج۱، ص ۴۲۰.

اشکال و جواب در مورد شهرت

گفته می شود که شهرت درست است اما این شهرت بین متاخرین است، در جواب گفته می شود که اولاً ـ قواعد اصولی و قواعد رجالی بعد از تطور اصول که زمان شیخ انصاری است درست شده است. اگر یک قاعده اصولی از زمان صاحب جواهر به این طرف بین صاحب نظران مورد توافق باشد این قاعده معتبر تلقی می شود. و ثانیاً این قاعده تسامح هرچند در بیان قدماء به طور صریح تحت عنوان قاعده به ثبت نرسیده اما اگر یک فحص دقیق انجام بگیرد در بحوث مربوط به مستحبات می بینیم تعابیری که می نماید مطابق با مدلول قاعده تسامح است. مثلاً در کلام علامه در تذکره می بینیم که در بعضی از مستحبات وضو می فرماید حدیث مرسل است و حمل بر استحباب می شود. این بیان در واقع مدلول قاعده تسامح است. این نکته اول،

نکته دوم در جهت اثبات اعتبار برای قاعـده تسامح فحص و تحقیق میدانی است. به تعبیر اصول فحص و تحقیق در سـیره فقهاء است و صاحب نظران. اگر مراجعه شود به خوبی درک می شود که مسـتحبات و مکروهات به طور اغلب مـدرک روایی معتبر و واجـد شـرائط اعتبار نـدارد. پس بگویید سـیره فقهاء یا اجماع عملی درباره مدلول قاعده تسامح محقق است. شاهد این مدعا سیـد نراغی می فرمایـد: این قاعـده اشـتهار دارد بین متاخرین بعد یک جمله را اضافه می فرماید و آن این است که می فرماید: لذا اغلب مندوبات دلیل روایی معتبر ندارد با روایات غیر معتبر از لحاظ شـرائط اعتبار فقهاء فتوای به استحباب داده اند. این دو نکته بود در جهت اعتبار قاعده،

ص: ۲۴۵

سوم: اخبار من بلغ، دلیل اصلی قاعده تسامح اخبار من بلغ است. یک تعداد از روایات آمده است که «من بلغه شئ من الثواب له اجر» این دسته از روایات را فقهاء تحت عنوان اخبار من بلغ عنوان کرده اند. این روایات در کتاب وسائل جلد اول باب هجده از ابواب مقدمه عبادات ثبت شده است. مجموعه این روایات از لحاظ عدد نه تا روایت است که در حد تواتر می رسد. نه عدد عدد تواتر است. حداقل بگویید استفاضه، و در تواتر و استفاضه دو تا نکته بود یکی نکته اش کثرت روایت و دارای صحت سند که جمع آن روایات یا حداقل چند تا روایت در ضمن آن مجموعه صحت سند داشته باشد. این روایات من بلغ در عین حالی که کثرت دارد صحت سند هم برای چند روایت وجود دارد. روایت اول صحیحه صفوان که شیخ صدوق نقل می کند عن ابی عبدالله «قال من بلغه شئ من الثواب علی شئ من الخیر فعمل به کان له اجر ذلک و ان کان رسول الله لم یقله». دلیل اصلی قاعده تسامح می توانید بگویید همین صحیحه است. سند محکم و متن واضح. قاعده تسامح قاعده ای است که پشتوانه شهرت دارد پشتوانه سیره عملی فقهاء دارد و پشتوانه اخبار مستفیضه دارد. که متن صحیحه صفوان از امام صادق این بود که کسی که برای او چیزی از ثواب برسد بر چیزی از عمل خیر به مجرد آن رسیدن که معیارهای حجیت خبر هنوز محقق نیست فقط ضمن یک روایتی رسیده عمل بکند به آن عملی که برایش ابلاغ شده ثوابش را می برد هرچند پیامبر در واقع آن را نفرموده باشد. از این روایت استفاده می شود که یک عمل خیری است مثلا به ما رسیده است که احترام مومن ثواب دارد. روایتش را دیدیم و یک خبری بود سند نداشت و مرسل بود در یک کتابی بود مثلا در تحف العقول دیدیم که سند ذکر نمی کند و ما این کار را کردیم. برای مومنی احترام قائل شدیم. روایت می گوید که شما بر طبق آن خبر که به تان رسیده است نسبت به آن عمل که گفته است ثواب دارد کاری که انجام داده اید ثوابش را می برید هرچند در واقع پیامبر این را نفرموده باشد. نتیجه این شد که خبر اگر ضعیف هم باشد در مورد یک کار خیر راجح که معنای مستحب است همان خبر ضعیف بدون داشتن شرائط اعتبار حجیت برای مکلف کافی است. به عبارت کوتاه اگر خبری که شرائط حجیت را ندارد عمل مستحب اعلام بکند آن عمل مستحب اعلام شده ثواب دارد. چون که در اخبار من بلغ این مطلب اعلام شده و این معنای تسامح است. در ادله تسامح یعنی مساهله در شرائط اعتبار روایتی که حامل حکم مستحبی باشد. بنابراین ما از این روایتی که سندش هم درست بود این معنا را به وضوح به دست آوردیم. شرائط اعتبار روایت لحاظ نمی شود آن عملی را که روایتی به عنوان روایت به ما اعلام بکند ثواب دارد اگر عملی باشد و خیر باشد و ثواب داشته باشد مستحب است دیگر. پس مستحبات ادله اش مورد تسامح و مساهله است. روایت دوم و سوم از جمع این نه روایتی که در این باب آمده است، روایت ششم این باب هجده روایت دیگر صحیحه هشام بن سالم است از امام صادق علیه السلام «قال من سمع شئ من الثواب علی شئ فصنعه کان له و ان لم یکن علی ما بلغ» کسی که بشنود چیزی از ثواب بر کاری را و آن را انجام بدهد آن ثواب مال آن انجام دهنده است هرچند در واقع ثواب مال این عملی نیست که ابلاغ شده است ولیکن فعلا ثواب برای یک عمل اعلام شده مکلف آن عمل را انجام می دهد و ثوابش را به دست می آورد. حدیث سوم روایت هشتم این باب شیخ صدوق نقل می کند این سند هم معتبر است این حدیث آمده است که از ائمه علیهم السلام که هم شیخ صدوق نقل می کند این حدیث را و هم شیخ کلینی «أن من بلغه شئ من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما نقل الیه». مثلا اگر در حدیثی آمده است که اگر کسی برای یک مومنی کمک بکند ثوابش این است که یک بنده ای را آزاد کرده باشد، این آقا هم براساس این روایت می رود به یک مومنی کمک می کند. همان ثواب برایش داده می شود و ثواب عتق رقبه، هرچند در واقع چنین

ثوابی برای آن کار جعل نشده ولی الان این عنایت شامل حال این مکلف می شود. روایات من بلغ را خواندم که سه تا روایت معتبر با متن واضح و روشن.

ص: ۲۴۶

نقد و بررسی

در مرحله نقد و بررسی آنچه ما تتبع کرده ایم کامل ترین بررسی و نقد را سیدنا الاستاد آورده اند که اخبار من بلغ را تحت یک تنبیه مستقل عنوان کرده اند و بعد می فرماید این اخبار از لحاظ سند جایی برای بحث ندارد. سند معتبر است که ما گفتیم حتی در حد استفاضه اگر تواتر نگوییم.

سه احتمال در مفاد حدیث از نظر سید الخوئی

و می فرماید اما از لحاظ دلالت مفاد این حدیث سه احتمال دارد: احتمال اول این است که این روایات که به طور کل مضمون واحدی دارند جنبه ارشادی داشته باشد. ارشاد به حسن انقیاد، یک مکلف یک روایت را شنید که حکمی را اعلام کرد به محض شنیدن به آن حکم مستحب و دارای ثواب مبادرت کرد انقیاد است اهتمام به عبودیت است حسن ذاتی دارد. این روایات ارشاد به این واقعیت است. بنابراین اگر روایات ارشادی شد استحباب شرعی ثابت نمی شود. استحباب عقلی و رجحان ثابت می شود مطلب دیگری است. احتمال دوم این است که فقهاء یا صاحب نظران در قاعده تسامح این احتمال را گویا تلقی کرده اند که در مستحبات نصوصی که وارد شده باشد نیاز به توفر شروط اعتبار ندارد به اعتبار دیگر روایت دال بر حکم استحبابی اعتبار ویژه دارد از طریق اخبار من بلغ، اعتبارش از طریق شرائط اعتبار حجیت خبر به دست نمی آید. این احتمالی است که فقهاء و صاحب نظران برداشت کرده اند. احتمال سوم این است که خود بلوغ و سماع به معنای سماع، سمع یک عمل دارای ثواب موضوع باشد برای اعتبار. اگر شنیدید کاری را که ثواب دارد این شنیدن موضوع می شود برای اعتبار. این روایات می گویند که بلوغ و سماع کافی است. یعنی شنیدن یک کار ثواب یک کار دارای ثواب کافی است برای استحباب آن. این سه تا احتمالی است که در این دسته و گروه از اخبار گفته شده. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما احتمال دوم که درباره اخبار من بلغ شرائط حجیت خبر لازم نیست، بدون وجود شرائط اعتبار اخباری که حکم مستحبی اعلام می کند اعتبار ندارد. می فرمایند این احتمال قابل التزام نیست. برای اینکه شرائط اعتبار حجیت این است که مودای خبر را نازل منزله واقع قرار بدهد نه اینکه چیزی که در واقع نیست واقع قرار بدهد. و بنابراین با این احتمال با واقعیت موجود در بحث حجیت خبر قابل انطباق نیست. اما احتمال سوم که بلوغ و سماع یک خبر موضوع باشد برای حجیت این احتمال هم قابل التزام نیست. برای اینکه مجرد بلوغ یک خبر نمی تواند دارای مصلحت و ملاک باشد. ما در مستحبات می بینیم که باید ملاک و مصلحتی در عمل باشد بلوغ بما هو بلوغ که نمی تواند دارای مصلحت باشد. و آنچه که برای ما باقی می ماند احتمال اول است و تنهاترین احتمال است و آن این است که این روایات ارشاد به حسن انقیاد باشد و شما که بگویید ثواب اعلام شده است ثواب مربوط به عمل مستحبی است پس مستحب است؟ جواب: ثواب تفضل است و ترحم، تفضلاً و ترحماً از جانب خدا ثوابی هم داده می شود برای اهل انقیاد. در آخر هم می فرماید: تبیین شد که قاعده تسامح از قوعدی است که اساسی ندارد. (۱) اما در مرحله تحقیق ان شاء الله فردا.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۱۸.

تحقیق تکمیلی و جمع بندی قاعده تسامح ۹۵/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی و جمع بندی قاعده تسامح

گفته شد که قاعده تسامح از لحاظ سند و مدرک یک قاعده دارای اعتبار کامل است و نصوص در حد مستفیضه بود و شهرت در حد اتفاق تلقی می شد و فحص عملی هم نشان می داد که صاحب نظران به این قاعده اعتماد می کنند کانما اعتماد مفروغ عنه است. اما اشکال کلّ الاشکال مربوط می شد به دلالت و مفاد قاعده تسامح.

نظر مشهور و شیخ انصاری و سید الخوئی

مشهور یا استدلال این است که از این قاعده این نتیجه به دست می آید که روایات ضعیف الاسناد می توانند احکام مستحبی را ثابت بکنند. یعنی یک روایت ضعیف که یک حکم مستحبی را اعلام بکند براساس قاعده تسامح آن حکم مستحبی ثابت و محرز می شود. این مطلبی است که مشهور می گوید. اما سیدنا الاستاد با متابعت از رأی شیخ انصاری قدس الله انفسهم الزاکیات بر این هستند که مفاد قاعده تسامح استحباب شرعی نیست بلکه مفاد این قاعده براساس روایات من بلغ این است که عملی که نقل شده باشد در روایات، صدق روایت بکند. توجه بکنید روایات من بلغ روایاتی است که سندش از لحاظ اعتبار و معاییر حجیت خبر کامل نیست اما صدق روایت بکند. در بحث رجال گفتیم روایت با یک نقلی که به نام روایت باشد فرق می کند. صدق روایت این است که یا در کتب اربعه و جوامع روایی اربعه یا کتب معتبره ی دیگر به عنوان روایت نقل شده باشد و در کتب روایی در کلّ به ثبت رسیده باشد اما یک خبری که در حد خطابه است اثرش را در مصادر نمی بینیم صدق روایت نمی کند. احیاناً مصطلحات فقهاء در دید ابتدائی روایت تلقی می شود. پس در متعلق روایات من بلغ باید روایتی باشد هرچند سند معتبری نداشته باشد صدق روایت بکند.

ص: ۲۴۸

سوال:

پاسخ: ما برای بحث خودمان رجال و کتب و جوامع روایی که داریم اینجا را می گوییم صدق روایت می کند در حدی که به اش اعتماد می کنیم. اما بعضی از روایات مشترک اند هم از طریق عامه آمده است هم از طریق روات اهل بیت. آن روایاتی که مشترک اند آنها هم طبیعتا صدق روایت می کند هرچند ما از طریق اتباع آل البیت سند معتبری نداشته باشیم مرسل است ولی از طریق ابناء عامه هم آمده صدق روایت می کند. اگر در جوامع روایی اتباع آل البیت اصلا نیامده باشد طبق مبنای ما صدق روایت نمی کند. بنابراین منظور از روایات ضعیف آن روایاتی است که صدق روایت بکند. هرچند سندش از لحاظ شرائط اعتبار معتبر نباشد. تا اینجا پس از توجه به این نکته رأی و مبنای مشهور را فهمیدیم. اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تنبیه دوم برائت و احتیاط می فرماید: استحباب برای احتیاط لازم نیست از طریق ملازمه به دست بیاید حسن احتیاط کشف کند از دستور شرع بلکه می شود از طریق روایات من بلغ. برای اینکه اخباری وارد شده است که دلالت دارند بر

استحباب هر عملی که احتمال ثواب در آن عمل وجود داشته باشد. این اخبار استحباب احتیاط را هم شامل می شود. ما فعلا در آن جهت وارد نمی شویم که استحباب احتیاط ثابت می شود یا نمی شود چون که مستقل بحث می کنیم. فعلا می خواهیم اعتبار قاعده تسامح و دلالت قاعده تسامح را بحث کنیم. در ابتداء از بیان شیخ استفاده می شود که اخبار من بلغ اخباری است که وارد شده است دال بر استحباب عملی که احتمال ثواب در آن عمل وجود داشته باشد. در ورودی بحث شیخ انصاری اعلام می کنند که اخبار من بلغ نتیجه اش اثبات استحباب است. در انتهای بحث بعد از شرح و تحقیق می فرماید: انصاف این است که مفاد اخبار من بلغ اخبار است از تفضل باری تعالی بر اعطای ثواب نسبت به عملی که در روایت به آن عمل حسن و مطلوبیت و ثواب اعلام شده است هرچند سند آن روایت معتبر نباشد. در نتیجه می فرماید: این اعطای ثواب ملازم با استحباب شرعی نیست. مثال می زند: مثال اول: اگر یک خبر ضعیفی آمد گفت وضو قبل از وقت ثواب دارد، وضو می گیریم ثواب هم گیرمان می آید براساس این اخبار اما با آن وضو نمی شود نماز خواند. چون مشروعیت استحبابی اش ثابت نیست فقط یک عملی است که ثواب دارد. مثال دوم اگر کسی ریش بلندی دارد روایتی آمده باشد با سند ضعیف که در وضو کل محاسن تان را بشویید به تبع شستن صورت که ثواب دارد. این کار که انجام بشود درست است و ثواب دارد اما اگر نیاز پیدا شد که به نداوت وضو مسح انجام بدهیم دست متوضی خشک شد باید از لحیه اش آب بگیرد تا مسح کند در این صورت از آن لحیه بلند مسترسل اگر آب بگیرد برای مسح کافی نیست. چون که مفاد اخبار من بلغ فقط ترتیب ثواب است نه استحباب شرعی. نتیجه ای که از قاعده تسامح به دست آمد تا اینجا این بود که ازکلام شیخ انصاری این مطلب به دست می آید که قاعده تسامح استحباب شرعی اثبات نمی کند بلکه از باب تفضل الهی یک ثوابی نسبت به آن گونه عملی که گفته شد عنایت می شود. دلالت کامل نیست یعنی دلالت بر استحباب کامل نیست. قاعده نتیجه اش اثبات استحباب شرعی براساس روایت ضعیف السند نیست. سیدنا الاستاد هم در بحث دیروز توجه کردید که همین مطلب را با شرح کامل تری بیان فرمودند و کلام ایشان این شد که روایاتی که تحت عنوان اخبار من بلغ اطلاق می شود در حقیقت ارشاد است به اینکه انقیاد ثواب دارد، عملی که درباره اش یک ثوابی نقل شده اگر مکلف به آن عمل مبادرت کند انقیاداً اخبار من بلغ می گوید به آن انقیاد ثواب داده می شود. ثواب هم از باب تفضل و ترحّم است. نظر شیخ انصاری و سیدنا الاستاد این شد که از روایات ضعیف استحباب شرعی به دست نمی آید. پس قاعده تسامح نقش دارد چون روایات من بلغ در حد استفاضه بود و بیان و متن هم کامل بود. فائده قاعده تسامح این است که اگر روایات ضعیفی نسبت به یک عملی مطلوبیت و ثواب اعلام کرد کسی که آن عمل را انجام بدهد ثواب می برد قاعده نتیجه دارد ما برای کسب ثواب تلاش می کنیم.

تحقیق

اما تحقیق این است که مشهور می فرمایند مفاد اخبار من بلغ یا مفاد قاعده تسامح اثبات استحباب شرعی است. اولاً شهرت و عمل و ثانیاً تحقیق درباره دلالت متن اخبار من بلغ. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در همین تنبیه دوم درباره اخبار من بلغ می فرماید:ا خبار من بلغ ظهور دارد بر اینکه ثواب متعلق است به ذات عمل آن عملی که مطلوبیت و ثواب برایش از سوی روایات ضعیف اعلام شده. پس از آنکه دیدیم مفاد این است می فرماید ظاهر صحیحه هشام بن سالم «من بلغه شئ من الثواب فعمل به فله اجر ذلک» متن واضح است می گوید کسی که نسبت به یک عملی مطلوبیت و ثواب از طریق روایت ضعیفی شنیده باشد صحیحه می فرماید آن شنیداری شما از طریق روایت ضعیف برای شما ثواب دارد اگر به مقتضای آن روایت ضعیف عمل کنید. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که ظاهر صحیحه هشام این است که ثواب مربوط می شود به خود آن عملی که از طریق روایت ضعیف آمده و ثواب برایش اعلام شده. مثال می زنند که حدیث آمده است که اگر کسی ریش اش را شانه بزند ثواب چنینی دارد این ثواب نصیب تان می شود. چون حدیث من بلغ که حدیث معتبر و مستفیض است و متعلق و مودایش این است که خبر ضعیف اگر عمل مستحب و دارای ثواب را اعلام کرد شما به آن عمل کنید ثوابش را می برید. ثواب مترتب است به خود عمل. ثواب که به ذات عمل مربوط شد پس خود عمل یک مطلوبیتی دارد مطلوبیت عمل یعنی رجحان و رجحان عمل یعنی استحباب. می فرمایند: لذا فقهاء فتوا می دهند به استحباب عمل هایی که مطلوبیت و ثواب برای آن اعمال از طریق خبر ضعیف آمده باشد. پس هم تحلیلاً ـ ظهور صحیحه این مطلب را اعلام کرد که مفاد این اخبار استحباب شرعی است هم تایید اعلام شد که فقهاء یعنی فهم خبرگان از این نصوص استحباب شرعی فهمیده اند و به استحباب فتوا داده اند.

نکته تکمیلی

رأی محقق خراسانی را که گفتیم اما یک نکته تکمیلی هم اضافه کنید و آن این است که در فقه و اصول معنای وجوب و استحباب توضیح و شرح داده شده غیر از آن معنا چیز دیگری در اصول وجود ندارد اما اگر دقت عقلی چیز دیگری را اضافه کند مطلب از روی دقت می شود.

معنای مستحب و وجوب در فقه

معنای شرعی مستحب یعنی عمل مطلوب که نهی و کراهت و قبحی درباره آن دیده نشده و ثواب هم داشته باشد این می شود معنای مستحب. در فقه معنای مستحب این است. واجب امر مطلوب الزامی و مستحب امر مطلوب دارای ثواب و غیر الزامی. بنابراین در بیان خود شیخ و سیدنا الاستاد برگرفته از متن روایات من بلغ که عملی که درباره آن عمل مطلوبیت و ثواب اعلام شده باشد عمل خیر یعنی مطلوبیت و ثواب هم برایش اعلام شده است آن عمل را اگر کسی انجام بدهد به ثواب می رسد. در فقه ظاهر فقه معنای مستحب غیر از این نیست. اما آنچه را سیدنا الاستاد و شیخ انصاری فرموده اند در نهایت متانت است اما برخواسته از دقت عقلی است نه برگرفته از ظاهر متن. اگر دقت عقلی به عمل بیاید ممکن است خداوند یک ثوابی بدهد تفضلی عمل مستحب اصلا نباشد، اما یک دقت عقلی است. ولی آنچه را که متن می گوید و محقق خراسانی هم فرمودند این است که ثواب متعلق به خود عمل است و نتیجه آن عملی است مطلوب و دارای ثواب و این عمل مطلوب و دارای ثواب یعنی مستحب.

ص: ۲۵۱

نتیجه بحث

و در انتهای بحث به این نتیجه می رسیم که مفاد قاعده تسامح برابر با رأی مشهور و تحقیق محقق خراسانی و استفاده از ظاهر نصوص همان استحباب شرعی است. قاعده تسامح را کامل کردیم.

ارتباط احتیاط با قاعده تسامح

قاعده تسامح به این جهت در این بحث آمده که استحباب احتیاط را از طریق قاعده تسامح ثابت بکند. احتیاط یعنی انجام کار برای ثواب احتمالی، الان حدیث من بلغ می گوید اگر کاری را برای ثواب محتمل انجام بدهید مستحب است پس احتیاط باید مستحب باشد. استحبابش که ثابت شد می شود احتیاط در عبادات وجهی پیدا بکند و بشود احتیاط مستحبی.

سوال:

پاسخ: اصل استفاده اش از متن بود بعد برای تایید فهم فقهاء را اعلام کردند. در دید ابتدائی فهم فقهاء می شود شهرت و در دید تحلیلی فهم فقهاء یعنی نظر اهل خبره.

سوال:

پاسخ: مفاد روایات من بلغ که روایات معتبری است این است که اگر یک روایت با سند ضعیف یک عملی را مطلوب و دارای ثواب اعلام کرد به همان عمل که انجام دادید ثواب می برید. یعنی آن عمل که اعلام شده که مطلوب و ثواب دارد در باب مستحبات هرچند روایتش ضعیف باشد آن عمل مطلوبیت و ثواب خودش را دارد. خود عمل که مطلوب باشد و خود آن عمل که ثواب داشته باشد نه از سوی عقل، شرع این ثواب را اعلام کرده، این معنای استحباب شرعی است، اما تطبیق ان شاء الله برای فردا.

نکات تکمیلی قاعده تسامح ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نکات تکمیلی قاعده تسامح

بعد از که قاعده تسامح شرح داده شد چند نکته مربوط به آن را برای تکمیل بحث مورد توجه قرار بدهیم: نکته اول گفته می شود که قاعده تسامح اختصاص دارد به مستحبات و یا اینکه شامل مکروهات هم می شود. در حقیقت بحث از قلمرو قاعده تسامح است که محدود است به مستحبات یا شامل مکروهات هم هست؟ تحقیق و رأی صاحب نظران این است که این قاعده شامل مستحبات و مکروهات است. یعنی قاعده تسامح اختصاص به مستحبات ندارد این نکته اول، شامل مکروهات هم می شود هرچند اسم تسامح ادله سنن است سنن ظهور دارد یا انصراف به مستحبات. می شود بگوییم که سنن با توسعه در اصطلاح شامل مکروهات هم می شود و یا بگوییم اسم گذاری از باب تغلیب است.

ص: ۲۵۲

دو قسم تغلیب

تغلیب از دو جهت می آید از جهت کثرت افراد یا از جهت اشرف افراد. چون مستحبات اشرف از مکروهات هست تغلیب صورت گرفته بگوییم قاعده تسامح در ادله سنن، مکروهات را هم شامل می شود. سرّ مطلب این است که مکروهات و مستحبات از لحاظ فقهی در رتبه واحد قرار دارد. حکم غیر الزامی یا مطلوب غیر الزامی شرع هر دو تحت عنوان مطلوب غیر الزامی شرع اند با یک فرق که در مستحبات فعل مطلوب است و در مکروهات ترک مطلوب است. لذا سید مراغی می فرماید: قاعده تسامح شامل مستحبات و مکروهات است به دلیل وحدت مناط قطعی که اشاره شد غیر الزامی مطلوبیت شرع به نحو غیر الزامی. (۱) نکته دوم گفته می شود درباره قاعده تسامح ممکن است به یک اشکالی بربخوریم و آن این است که در حجیت خبر خوانده بودیم که معاییری دارد سند باشد توثیق باشد و یا معاییر دیگر تا اعتبار برای حجیت خبر ثابت بشود. و در همان جا بحث کردیم که خبر ضعیف حجیت و اعتبار ندارد. این قاعده با آن معیارهای قطعی حجیت خبر تنافی دارد. در حقیقت این گونه تلقی می شود که قاعده تسامح خبر ضعیف را حجت اعلام کرده است. و این خلاف واقع است و منتهی به خلف می شود. پس از طرح این اشکال جوابی که داده شده است از این قرار است، گفته می شود در جواب این اشکال که قاعده تسامح خبر ضعیف را حجت اعلام نمی کند جعل حجیت برای خبر ضعیف نمی کند بلکه خبر ضعیف موضوع حجیت است در قاعده تسامح یا در اخبار من بلغ. این اصطلاحی است که بر گرفته است از اصطلاح میرزای نائینی است.

ص: ۲۵۳

۱- العناوین، میر فتاح مراغی، ج ۱، ص ۴۲۰.

اما تحقیق در جواب این است که می گوییم در قاعده تسامح اخبار و روایات معتبر یا خبر مستفیض من بلغ جعل حکم می کند برای عمـل محتمـل الثواب. برای عملی که احتمـال مطلوبیت و احتمـال ثواب در آن باشـد جعل حکم کرده است. و استحباب اعلام کرده است. بنابراین خبر ضعیف حجیت اعلام نمی شود تا اینکه زمینه برای اشکال به وجود بیاید. نکته سوم: قاعده رجاء مطلوبیت بـا قاعـده تسامـح چه ارتبـاطی دارد؟ رجاء مطلوبیت می توانـد اعلام کنـد که نیاز به قاعـده تسامـح نیست کار قاعـده تسامـح را رجـاء مطلوبیت انجـام می دهـد. یک احتمال از طریق اولویت ها و عمومات، تعمیم مناط، سـیره و شـهرت به دسـت بیـاوریم از طریق روایت هم نباشـد آن امر و آن عمـل را رجـاءً انجـام بـدهیم یعنی به رجـاء مطلوبیت بلا اشـکال درست است. بنـابراین چون نه تشـریع است و نه مخـالفت است یـک عمل انقیادی است آن هم به امیـد مطابقت با مطلوب شـرع که اشـکال ندارد. با این توضـیح که رجاء مطلوبیت دارد قاعده تسامح احتیاج ندارد نیاز به قاعده تسامح نیست. در توضـیح این نکته گفته می شود که اولاً رجاء مطلوبیت بـدون اخبار من بلغ اعلام و احتمال ثواب درباره اش بیان نشـده است. مفاد اخبار من بلغ اعلام ثواب است که خـدای متعال به فضل و ترحّمش ثواب عنایت می کند. ثواب اعلامش قطعی است و در رجاء مطلوبیت از اعلام ثواب خبری نیست. و ثانیاً رجاء مطلوبیت یکی از ادله و مدارک قاعده تسامح است. در تسامح به ادله سنن می گوییم احتمالی که از طریق خبر ضـعیف درباره یک عملی آمـده باشـد رجاء مطلوبیت هم همسو آن مـدلول را تاییـد می کند یعنی اگر فرض این شـد به رجآء مطلوبیت اقـدام کنیـد و درست است. می شود دلیل یا مویـد برای قاعـده تسامـح. با این خصوصـیت که رجاء مطلوبیت فقط می تواند عمل محتمل الاسـتحباب را مورد ترغیب قرار بدهد اما اسـتحباب شرعی ثابت نمی کند. در هر صورت رجاء مطلوبیت مویـد است برای قاعده تسامح. پس از اکمال این سه نکته و اعلام نتیجه قطعی درباره قاعده تسامح که طبق نظر مشهور قاعده تسامح استحباب را در عمل محتمل المطلوبیه ثابت می کند.

سوال:

پاسخ: مطلوبیت ثابت نیست ولی احتمالش هست احتمال مطلوبیت که وجود داشت زمینه می شود برای رجاء مطلوبیت، به امید اینکه این عمل مطلوب باشد، زمینه اش احتمال مطلوبیت است احتمال مطلوبیت قطعا وجود دارد برای اجراء رجاء مطلوبیت، رجاء مطلوبیت ابتداءً جاری نیست تا اشکال شود.

تطبیق قاعده تسامح با احتیاط استحبابی

در این زمینه صاحب نظران بیانی دارند که از این قرار است:

کلام شیخ انصاری در تنبیه دوم رسائل

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل بحث برائت و احتیاط در تنبیهات تنبیه دوم می فرماید: در مورد شک بین وجوب و غیر مستحب که فرض مسئله ما بود می فرماید: اگر وجوب در این شبهه براساس خبر ضعیف به میدان آمده باشد دیگر ما نیازی به قاعده ملازمه نداریم تا امر شرعی برای احتیاط درست کنیم. بلکه به وسیله اخبار من بلغ استحباب ثابت می شود برای این امر محتمل. چون اخبار من بلغ اعلام می کند که اگر خبر ضعیف مطلوبیتی را نسبت به یک عمل اعلام کرد شما انجام بدهید آن عمل مستحب می شود و ثواب به دست می آید. اینجا هم فرض ما در مسئله این بود که امر دائر است بین وجوب و غیر مستحب یعنی مباح ولی منشأ وجوب اگر روایت ضعیف بود امر دارد و استحباب شرعی دارد و احتیاط درست می شود که اشکال در احتیاط این بود که امر شرعی وجود ندارد. امر شرعی ثابت می شود همان استحبابی که از طریق اخبار من بلغ می آید. که محتمل الوجوب خودش می شود مستحب، انجام عمل محتمل الوجوب مستحب است وجوب جزء متعلق احتمال است نه اینکه وجوب وصف برای حکم ثابت از طریق اخبار من بلغ باشد. تا اینجا که این مسئله را شیخ انصاری فرمود اما متاسفانه بعد از نقض و ابرام در نهایت امر اعلام می کند که مفاد اخبار من بلغ اخبار از تفضل خدای متعال است. تفضل دارد و ترحم ثواب می دهد برای انقیاد عبد، بنابراین اصل اخبار من بلغ حکم استحبابی ثابت نمی کند تا در مورد احتیاط تطبیق به عمل بیاید.

کلام محقق خراسانی

۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که رأی و نظرشان درباره قاعده تسامح اثبات استحباب بود. با آن می فرماید که قاعده تسامح در جهت تطبیق با استحباب احتیاط نمی تواند کارساز باشد. برای اینکه اگر گفتیم که اخبار من بلغ مورد احتیاط را شامل شد به این صورت که احتیاط از طریق روایات ضعیفه آمده باشد از طریق اجماع و سیره اگر احتیاط آمده که خارج از این است. اگر گفتیم که آن محتمل الوجوبی که در فرض مسئله داریم شک بین وجوب و غیر مستحب از طریق روایات ضعیفه آمده باشد در این صورت اخبار من بلغ همان مورد را به طور خاص یک حکم مستحبی ثابت می کند. و اثبات آن حکم مستحبی مثل اثبات سایر مستحبات است از قلمرو احتیاط خارج است ربطی به احتیاط ندارد ما می خواهیم بگوییم احتیاط استحبابش ثابت بشود اگر روایت ضعیفی بود نسبت به عملی براساس قاعده تسامح استحباب ثابت شد مستحب شرعی علی حده است ربطی به این احتیاط ندارد. آن اثبات استحباب سودی ندارد در جریان احتیاط.

اشکال و جواب

بعد از این جواب یک اشکال و یک پاسخی را مطرح می کند می فرماید: این اشکال درست است اگر بگوییم که استحباب تعلق دارد به ذات عمل چنانکه ایشان فرمود ولی ممکن است بگوییم که استحباب در موارد احتیاط تعلق می گیرد به خود احتیاط به اوامری که احتیاط را اعلام می کند. «فاحتط لدینک» استحباب تعلق می گیرد به خود اوامر احتیاط، پس استحباب به عمل تعلق نمی گیرد تا بگوییم یک عمل مستحب مثل یک مستحبات است جدای از احتیاط است. نه، استحباب به خود احتیاط تعلق می گیرد براساس اوامری که متعلق به احتیاط است. اگر این اشکال را بکنید جوابش از این قرار است: اولا این احتیاط اگر ثابت بشود همان حرفی که در جواب قبلی گفتیم احتیاط بما هو احتیاط یک عمل مستحب مستقل بشود آن احتیاطی نیست که ما می خواهیم درباره اش بحث کنیم شرع آمده یک احتیاط مستحبی اعلام کرده است می شود یک مستحب مستقل. ثانیا بر فرضی که بگوییم امر بر احتیاط یک امر مولوی است به خود احتیاط تعلق دارد و ارشادی نیست، اگر تنزل کردیم و اغماض کردیم باز هم مشکل حل نمی کند چون که امر به احتیاط در حقیقت امر به یک عمل توصلی است نه عبادی قصد قربت نیاز ندارد. چون خود توصلیات که یک واقعیت هایی هست هدفمند است و معیار توصلی این است که یک عمل واقعی است برای یک هدف در واقع. احتیاط هم در واقع یک عملی است برای یک هدف واقعی و آن قطع به امتثال، یقین به انجام وظیفه. بنابراین بر فرضی که ما بگوییم احتیاط امر مولوی دارد با آن هم می شود توصلی، توصلی که شد عبادی نیست تا قصد قربت داشته یا قصد قربت را از آن عمل به حکم عقل استخراج کنیم و بگوییم احتیاط در عبادت درست است. در نتیجه با این توضیحی که داده شد قاعده تسامح برای استحباب احتیاط کارسازی ندارد. مضافا بر اینکه اشکال اولی هم قابل توجه است و آن اینکه اگر ثابت بشود یک مستحب مستقلی ثابت شده است نه آن احتیاطی که ما در فقه و اصول بحث می کنیم برایش یک استحبابی به دست آمده باشد. نتیجتاً قاعده تسامح براساس رأی صاحب نظران از شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد این حقیقت به دست آمد که قاعده تسامح استحباب برای احتیاط ثابت نمی کند. نکته تکمیلی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استحباب شرعی برای احتیاط از طریق قاعده ملازمه قابل اثبات نیست. چون که احتیاط در سلسله معالیل است یعنی حکم عقل به حسن احتیاط در مرحله امتثال است، مرحله امتثال سلسله معالیل است و اگر حکم عقل در سلسله علل باشد یعنی در سلسله کشف ملاکات آنجا ملازمه ثابت می شود اینجا ملازمه نیست. اما

احتیاط را می شود براساس ملاک و مصلحت دیگر مستحب اعلام کرد و آن این است که بگوییم احتیاط در این امور مصلحتی دارد، خود احتیاط و آن مصلحت نفسی اش عبارت است از تقویت روحیه عبادی و تنمیه جنبه تقوا و ورع، این یک مصلحت و ملاک است. خود احتیاط این مصلحت را دارد. خود احتیاط که مصلحتی داشت مصلحت اگر احراز شد استحباب ذاتی خواهد داشت. (۱) سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به این مطلب اشاره می کند، می فرماید این نکته ای که میرزای نائینی فرموده است متین جدا که احتیاط مصلحت و مناطی خودش دارد براساس آن مصلحت و مناط می شود استحباب برای خود احتیاط هم اعلام کرد. نتیجتاً از طریق قاعده تسامح نتوانستیم برای خود احتیاط استحباب ثابت کنیم و اما از طریق مصلحت و ملاک اثبات استحباب برای احتیاط خالی از وجه نیست. (۲) مطلب نسبت به تنبیه ثانی کامل شد فردا تنبیه سوم ان شاء الله.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۰۴.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۱۸.

تنبیه سوم از تنبیهات برائت ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه سوم از تنبیهات برائت

در این تنبیه بحث از این مطلب است که آیا برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه جاری می شود یا نمی شود؟ گویا توهمی است که برائت در شبهه تحریمیه موضوعیه جاری نمی شود. برای اینکه علم به تکلیف است و شک در امتثال صورت می گیرد. هر کجا شک در امتثال به وجود بیاید زمینه برای قاعده اشتغال است نه برائت.

نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی

برای رفع این توهم شیخ انصاری و محقق خراسانی قدس الله انفسهم الزاکیات این تنبیه را عنوان کرده اند که بفرمایند برائت در چنین شبهه هم جاری است. ۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تنبیهات برائت می فرماید: در صورتی که شبهه تحریمیه باشد و موضوعیه در این صورت می بینیم که حکم منحل می شود به تعداد افراد. یک حکم کلی انحلال پیدا می کند به عدد افراد. بعد از که انحلال پیدا کرد در مصداقی که شبهه به وجود بیاید مثلا حرمت خمر، یک حکمی است و این حکم منحل می شود به عدد خمرها و عدد مورد ابتلاء شرب خمر. این انحلال یک واقعیتی است که شبهه و اشکال ندارد. اگر مصداقی را شک بکنیم مایعی است شبهه شده است که این مایع آیا خمر است یا خمر نیست؟ از آنجا که تکلیف انحلالی است نسبت به موارد متیقن که طبیعتاً اشتغال است نسبت به مصداق مشکوک شک در تکلیف می کنیم. پس از که شک در تکلیف به وجود آمد محل و مورد برای برائت آماده می شود. بنابراین براساس رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه شبهه تحریمیه موضوعیه زمینه برای جریان برائت است و توهم اساس ندارد. ۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره ردّ و رفع این شبهه تفصیل اعلام می فرمایند. خلاصه فرمایش ایشان با توضیحات از این قرار است: می فرماید در شبهه یک مرتبه می بینیم متعلق حکم کلی طبیعت است و به عبارت دیگر مطلق الوجود است. و در صورتی که متعلق طلب مطلق الوجود باشد امر آن کلی به طور طبیعی به اوامر متعددی جزئی به عدد افراد منحل می شود. و بعد از که انحلال به عمل آمد مصداق مشکوک طبیعتاً در حقیقت عبارت است از موضوعی که شک در تعلق تکلیف به آن موضوع داریم. و این همان شک در تکلیف است و مجرای برائت. صورت دوم متعلق طلب یا موضوع حکم صرف الوجود است نه مطلق الوجود. مطلق الوجود قابل انحلال است و صرف الوجود قابل انحلال نیست. متعلق طلب صرف الوجود است امر بسیط، مثل اینکه شک بکنیم که دستوری آمده است که به ما لا یأکل لحمه نماز نخوانید، شی ای از اعضای ما لا یوکل در نماز مانع است نهی آمده «لا تصلّ فیما لا یوکل لحمه»، در این رابطه نهی تعلق گرفته است به صرف الوجود یعنی آن حد اقل ما لا یوکل اگر در لباس باشد باز هم مانع صلاه می شود. ما لاـ یوکل اجتناب می کنیم می رسیم به مصداقی که شک بکنیم این ما لا یوکل هست یا نه ما لا یوکل هست ولی جزء خیلی کوچک و ما تحلّه الحیاه نیست در این صورت ما لا یوکل است ولی تحله الحیاه نیست. این هم می تواند مانع باشد از صحت صلاه، متعلق نهی است یا نیست؟ در این صورت که شبهه مصداقیه می شود در حقیقت شک در امتثال به وجود می آید که ما واقعا توانسته ایم اجتناب کنیم از ما لا یوکل یا نه. شک در امتثال است و شک در امتثال هم زمینه برای قاعده اشتغال است. با این تفصیلی که داده شد به این نتیجه رسیدیم که بنا به رأی شیخ در شبهه موضوعیه تحریمیه

اطلاقا جاری است و بنا به رأی محقق خراسانی تفصیل دارد.

ص: ۲۵۷

نظر سید الخوئی و صور مسئله

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره اجراء برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بعد از که اشکال را مطرح می کنند که گویا گفته می شود که در شبهه تحریمیه موضوعیه کلی حکم بیان شده و در مقام امتثال شک در امتثال است نسبت به شبهه مصداقیه از این جهت می گوییم باید به قاعده اشتغال مراجعه کرد. می فرماید شبهه شرحی دارد به طور کلی شبهه یعنی همین شبهه موضوعیه تحریمیه به چهار صورت تصور می شود: صورت اول شبهه عبارت است از شبهه ای که متعلق طلب طبیعت ساریه باشد. این طبیعت ساریه تعبیر دیگرش مطلق الوجود است. طبیعت ساریه یعنی متعلق طلب بسیط نیست سریان دارد به تعدد افراد متعدد می شود و در این صورت مثالش همان بود که گفتیم حرمت شرب خمر متعلق است این نهی به طبیعت دارای سریان و قابل انحلال. پس از آنکه طبیعت قابل انحلال بود در مورد مصداق مشکوک یک مصداقی که شک در شمول حکم داریم و چون طبیعت ساریه است مواردی که مورد علم و یا اطمینان است اجتناب می شود. آن مصداق جزئی که شک در خمریت آن می کنیم موضوعیه است شک در حکم نمی کنیم شک در خمریت مایع می کنیم این در حقیقت می شود شک در شمول تکلیف نسبت به این مصداق. در نهایت کار منتهی می شود به شک در تکلیف این همان است که شیخ انصاری و محقق خراسانی فرمودند مورد اتفاق نظر اعلام ثلاثه است. صورت دوم این است که می فرمایند متعلق طلب صرف الوجود است صرف الوجود یعنی امتثال صورت نمی گیرد مگر به وسیله ترک تمام افراد آن طبیعت. در حکم سلبی این جوری است اگر ایجابی بود به اولین مصداق صرف الوجود محقق می شد. بنابراین ما در آن مثالی که زدیم صرف الوجود مثلا بگوییم که «لا تجهر بصلاتک» نهی است این نهی از اجهار شده است در ظهرین، در این صورت متعلق نهی ما صرف الوجود است یعنی این ترک اجهار و این امتثال مربوط به این نهی یعنی ترک اجهار صورت نمی گیرد مگر به وسیله ترک تمامی افراد آن. لذا اگر شک کردیم یک صدای خفیفی است خود فرد سامعه اش ضعیف است یا یک جوری حنجره اخفاتش یک مقدار تنین دارد که شبیه اجهار می شود، این چه حکمی دارد شبهه موضوعیه است، شک در اجهار؟ می فرماید بنابر مبنای محقق خراسانی در اینجا شک در امتثال است باید از آن مقدار جهریت هم اجتناب کرد آن مصداق مشکوک را هم باید مورد توجه قرار داد و ترک کرد تا ترک طبیعت به طور کامل محقق بشود و فراهم بشود. سیدنا می فرماید ولی تحقیق این است که اینجا برائت جاری می شود. می فرماید در اینجا در حقیقت شک در تکلیف ضمنی می کنیم. و ما در جریان برائت گفتیم فرق نمی کند شک در تکلیف ضمنی باشد یا استقلالی. اگر شک در تکلیف به صورت ضمنی هم به وجود بیاید زمینه برای برائت فراهم می شود. اینجا شک در تکلیف ضمنی می کنیم.

ص: ۲۵۸

سوال: این دقت عقلی است

پاسخ: در اصول برای دقت عقلی زمینه هست در فقه دقت عقلی راه نـدارد. اصول بحث تحلیلی عقلانـی است. آن مطلبی که برای شما گفته شده است که بحث فقه بایـد از ظهورات و عرفیات گرفته شود نه از دقت عقلی آن فقط در بحث فقه و ادله استنباط فقه است. مضافا بر اینکه در مسائل اصول اگر خود مسائل اصول را بحث می کنیم که ارتباط مستقیم به استنباط نداشته باشد مانعی ندارد آن مسائل اصولی که یک طرف قضیه به استنباط احکام کشیده شود آنجاست که اشکال به جاست.

سوال

سوال این است که این تحلیل ضمنی چیه اینجا؟ چون انحلالی که نیست.

سوال:

پاسخ: در این صورت از مسئله می گوییم که مطلوب یا متعلق طلب صرف الوجود است که در عمل محقق نمی شود مگر به ترک کل طبیعت برمّتها کافه و مطلوب هم واحد است. با صورت اولی فرق داشت که صورت اول انحلالی بود. تکلیف ضمنی عمدتاً در بحث انحلال می آید در بحثی که متعلق صرف الوجود باشد تکلیف ضمنی از چه طریقی وارد می شود؟. پس تکلیف ضمنی در صورت انحلال امر مطلب واضحی است و اما در صورتی که متعلق امر صرف الوجود باشد تکلیف ضمنی فقط یک اشاره می کند سیدنا الاستاد که شک ما در مصداق در حقیقت شک در تکلیف ضمنی است، ضمنی بودنش عبارت است از مصادیق، اینجا انحلال نیست مصادیق است. ضمن آن طبیعت یک مصداق ضمن آن طبیعت است. پس شک در مصداق یک طبیعت شک در تکلیف ضمنی می شود. ضمنی بودنش از لحاظ ضمنیت مصداق نسبت به طبیعت است. صورت سوم: می فرماید این است که متعلق طلب ما منع از مجموع است. به این معنا که یک فرد را اگر ترک بکند امتثال حاصل شده است. متعلق مجموع است معنایش این است که متعلق منع از مجموع است بعد می فرماید به این معنا که یک فرد را اگر ترک بکند به عکس صورت دوم امتثال حاصل شده. این در حقیقت نهی از قبیل «صاع فی صبره» کلی در معین. دستور آمده است که یک فرد یا یک واحدی از این مجموعه را باید کنار بگذارید به اش دست نزنید. در این صورت منع از مجموع می شود که مجموع حتی آن یک نفر اگر ارتکاب بشود مخالفت نهی شده. اگر یک فرد را شما اجتناب کردید امتثال آن نهی انجام گرفته است. در این صورت یک مقدار شرح و توضیح می دهد که خلاصه اش این است به طور طبیعی در این صورت زمینه برای برائت آماده تر است از دو صورت قبلی. فقط با ترک یک فرد اطاعت نهی انجام شده است. مثلا برای شما می گویید از این خرمن گندم یک صاعش را خودتان استفاده نکنید. متعلق طلب شما صاع از صبره که کلی در معین است، کلی یک صاع است از سمت راست سمت چپ، وسط، کلی است، در معین در یک خرمن. الان متعلق نهی یک صاع است و بعد زجر که اعلام شده است زجر از ارتکاب مجموع، همه صبره ها را بگیرید آن یک صبره آخر را هم بگیرید این می شود مخالفت. مخالفت که این شد اطاعت می شود یک صاع را که ترک کنید اطاعت شده است در این صورت زمینه برای برائت آماده تر است. چون یک صاع را ما اجتناب می کنیم برای بقیه موارد شک می کنیم جای برائت است. صورت چهارم این است که می فرمایند اگر نهی تعلق بگیرد به مجموع افراد خارجیه که خارجی از طبیعت و متعلق نهی هم یک امر بسیط متحصّل از مجموع باشد مثل همان نهی از تلبّس به ما لا یوکل لحمه، در این صورت اگر به یک مصداقی در نهایت امر شک

بکنیم تمامی افراد خارجیه این طبیعت متارکه نشده است شک در ترک می کنیم شک در ترک شک در امتثال است و شک در امتثال مجرای قاعده اشتغال است. فقط در این صورت چهارم جا برای قاعده اشتغال فراهم می شود. (۱) این تنبیه تمام شد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۷۴.

سوال:

پاسخ: فرقش با اولی که انحلالی بود این انحلالی نیست. این متعلق طلب امر بسیط است ترک ما لا یوکل، به طور کامل که این امر بسیط به توسط ترک تمامی افراد حاصل می شود. اگر یک فرد مشکوک را شک بکنیم که ما لا_ یوکل هست یا نیست، شک در ترک است که آن مجموع افراد ترک شده یا نشده و شک در ترک هم شک در امتثال است و شک در امتثال هم مجرای قاعده اشتغال. دو نکته تکمیلی: فرق بین شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه در اجراء برائت نکته اش چیه. و نکته دوم جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطین و غیر ارتباطی فرق و نکته اش چیه، ان شاء الله فردا شرح می دهم.

تنبیه چهارم از تنبیهات برائت و احتیاط ۹۵/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه چهارم از تنبیهات برائت و احتیاط

تنبیه چهارم از تنبیهات برائت و احتیاط که آخرین تنبیه براساس تنظیم کفایه الاصول است. این تنبیه مربوط می شود به حسن احتیاط. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شبهه ای نیست که احتیاط دارای حسن است عقلا و شرعاً تا جایی که به مانع برنخورد. مثالی که در مانع یادآور می شوند این است که می فرماید: احتیاط دارای حسن است تا وقتی که به اختلال نظام منتهی نشود. حسن احتیاط اطلاق دارد جایی که شبهه علم اجمالی است جایی که شبهه بدویه است، جایی که دلیل غیر معتبری در کار است و جایی که تعارض نصین است و حتی جایی که دلیل معتبری بر خلاف هم باشد. ولی در مقابل آن دلیل معتبر یک دلیل ضعیفی با یک مودایی وجود داشته باشد احتیاط اقتضاء می دارد که به مقتضای دلیل معتبر و به مقتضای آن دلیل ضعیف عمل شود.

ص: ۲۶۰

سوال:

پاسخ: اطلاق از این جهت است که حسن احتیاط به تعبیر ایشان مطلقاً از لحاظ شرع و عقل مورد تایید و تسالم است بعد اطلاق را شرح می دهد که اعم از اینکه در برابر متعلق احتیاط دلیل معتبری نباشد یا حتی در برابر متعلق احتیاط دلیل معتبری هم وجود داشته باشد.

سوال:

پاسخ: ایشان می فرماید خود اطلاق دلیل یا لفظی است یا مقامی. این حسن احتیاط از چه باب است از باب اطلاق لفظی است یا از باب اطلاق مقامی؟ این اطلاق در قلمرو بحث الفاظ نیست این اطلاق به حکم عقل و شرع است احتیاط یک حسنی دارد عقلا که آن حسن عقلی اش قید و حدّ و اندازه خاصی برایش وجود ندارد. در حد ذات خودش یک حسن ذاتی است. این اطلاق به معنای عدم قید است در خود این حکم عقل که عمل احتیاط دارای حسن است اطلاقاً. می فرماید تا جایی که منجر

به اختلال نظام نشود. اولاً احتیاط و برائت در شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه موضوعیه فرق می کند.

فرق بین شبهه موضوعیه وجوبیه و موضوعیه تحریمیه

فرق بین شبهه موضوعیه وجوبیه و شبهه موضوعیه تحریمیه از این قرار است که در شبهه موضوعیه وجوبیه بلا- اشکال برائت جاری است و در شبهه موضوعیه تحریمیه علی المشهور قاعده اشتغال جاری می شود. سرّ مسئله چیست؟ سرّ مسئله این است که مطلوب صرف الوجود است، معنای صرف الوجود یعنی تحقق طبیعت مطلوب. این قضیه و این مسئله یعنی تحقق طبیعت مطلوب در صورتی که قضیه ایجابی باشد به حد اقل مصداق طبیعت مطلوب محقق می شود. پس از که در حد اقل مطلوب محقق شد مصداق مشکوک یک شک بدوی می شود و امتثال انجام شده طبیعت مطلوب محقق شده است در شبهه مصداقیه آن شک بدوی است و مجرای برائت است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند که اصحاب تسالم دارند در مورد جریان برائت درباره شبهه موضوعیه وجوبیه. اما شبهه موضوعیه تحریمیه که گفتیم مشهور قاعده اشتغال بود. برای اینکه متعلق طلب که صرف الوجود است صرف الوجود که به وسیله تحقق طبیعت محقق می شود در صورت سلبی که تحریمی است که تحریمی یعنی نهی است در صورتی که متعلق نهی باشد تحقق طبیعت در صورت ترک جمیع افراد محقق می شود. بنابراین اگر چند مورد را ترک بکند و یک مورد مشتبه باشد همان اشتغال ذمه به قوت خودش باقی است که برائت یقینیه می طلبد. مصداق مشکوک هم باید اجتناب بشود تا ترک جمیع افراد محقق شده باشد. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم، ج۲، ص۲۲۵.

جریان برائت و احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی و غیر ارتباطی

نکته دوم جریـان برائت و احتیـاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی و غیر ارتباطی: منظور از ارتباطی این است که یک عمل و یک مطلوب دارای اجزاء و شـرائطی است. این اجزاء و شـرائط یک تعدادشان قطعی است و بعضی از آن اجزاء مورد شک و تردید است. امر دائر می شود بین اقـل و اکثر که کـل این اجزاء مطلوب است و یا آن مقـدار قطعی و یقینی آن. مثل صـلاه، که یازده جزء است یـا ده جزء، اسـتعاذه جزء صـلاه است یا جزء صـلاه نیست؟ در صورتی که می فرماینـد امر دائر باشـد بین اقل و اکثر ارتباطین رأی این است که باید به قاعده اشـتغال مراجعه کرد که شک در محصّل به وجود می آید جزء یازدهم را انجام نداده ایـد آیـا محصِّـلی به وجود آمـده است یا نه؟ شک در محصّل به اصـطلاح صاحب نظران شک در امتثال است. شک در امتثال هم زمینه برای قاعـده اشـتغال است. و امـا اگر اقـل و اکثر غیر ارتبـاطی بود مثـل نهی از غیبت کردن که غیر ارتبـاطی است این مورد غیبت بـا آن مورد غیبت به هم ربـط نـدارد مرتبـط بـا هم نیست در این صورت انحلال به عمل می آیـد موارد و مصادیق منحل می شونـد به عدد افراد. اگر شـبهه مصداقیه ای را بربخوریم جا برای برائت وجود دارد. اما باز هم ارتباط پیدا می کند به ابتدای بحث در اینجا هم حسن احتیاط به قوت خودش باقی است.

اقسام احتیاط

نکته سوم احتیـاطی که مـا اینجـا عنوان می کنیم این احتیـاط احتیاط فتوایی نیست احتیاط در عمل است. فرق است بین احتیاط فتوایی و احتیـاط در عمل. مثلا ما شک داریم یکی از این دو ظرف نجس است یا یکی از این چنـد ظرف، احتیاط می کنیم از همه اش اجتنـاب می کنیم اینجا جـای فتوا نیست خود آدم عملا اجتناب می کنـد. احتیاط در فتوا مربوط می شود به مجتهـد و اهـل فتـوا. احتیـاط در فتوا و فتوای بر احتیـاط. فتوای بر احتیـاط فتوای مجتهـد است کسـی که مقلـد اوست نمی توانـد به کس دیگری مراجعه کند. مثلا مجتهد فتوا می دهد بر احتیاط می فرماید «یجب الصلاه علی اربع جهات عند اشتباه القبله» می فرماید واجب است که نمـاز را به چهـار سـو خوانـد در صـورتی که قبله مشـتبه باشـد. این فتـوای بر احتیـاط است. این احتیـاط را اگر احتیـاط واجب نامگـذاری کنیـد مسامحه است، این در واقع فتواست فتوای بر احتیاط است. اما احتیاط در فتوا این است که می گویـد «الاـحوط ذکر التسبیحـات ثلاـث مرات» می گویـد احتیـاط این است که تسبیحـات اربعه سه بـار گفته شود این احتیـاط احتیاط واجب است و احتیاط واجب فتوا نیست مجتهـد در اینجا فتوا ندارد اینجا چون فتوا ندارد می تواند مقلد به مجتهد دیگر مراجعه کند. بنابراین منظور از احتیاطی که ما بحث می کنیم در اصول احتیاط در عمل است.

سوال:

پاسخ: شبهه مفهومیه برخواسته از شک در تضییق و توسعه مفهوم است که مفهوم مغرب استتار قرص است یا کشیده می شود تا ذهاب حمره مشرقیه. بحث از توسعه و تضییق اندازه مفهوم است هرچند مفهوم بسیط است اقل و اکثر آنجا اطلاق نمی شود آنجا در حقیقت مفهوم ضیق و وسیع اطلاق می شود.

نکات

نکته چهارم: اصل در احتیاط عدم وجوب است مگر اینکه جایی به خصوصی ثابت بشود. بنابراین گفته می شود که اصل در احتیاط استحباب است. طبیعت احتیاط مناسبت دارد با استحباب. مقتضای طبیعت احتیاط استحباب آن است در بعض مواردی که به وسیله نص خاص ثابت شده باشد وجوب احتیاط. نکته پنجم: شبهه محصوره، ما این تنبیهات را که بحث می کنیم این شبهات شبهه موضوعیه تحریمیه یا شبهه موضوعیه وجوبیه مورد برائت است یا احتیاط باید توجه کنید که اینها در مواردی است که دلیل ما اجمال داشته باشد و یا سیره ای یا اجماعی یا شهرتی در کار باشد. اما اگر علم اجمالی به حرمت یا وجوب تعلق داشت و شبهه محصوره بود آن بحث بحث دیگری است. در شبهه محصوریه تحریمیه قطعا بلا شبهه مجرای احتیاط است اشتغال، و آنجا را که می گوییم احتیاط در حقیقت احتیاط نیست در حقیقت منجزیت علم است. چون امتثال اجمالی است مسامحتاً احتیاط اطلاق می شود و الا در آن موارد همان حجیت علم و منجزیت علم در کار است. پس از این پنج نکته برگردیم به اصل مطلب: گفته شد که احتیاط حسن دارد عقلاً و شرعاً. عقلا حکم عقل است حکم قطعی عقلی است از باب تحسین و تقبیح عقلی. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حسن اطاعت یک امر عقلائی است. و اتیان امر محتمل اطاعت است. با یک صغری و کبری اعلام می کند حسن احتیاط را. (۱) و اما حسن شرعی به وسیله روایات و نصوص: سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وجوب احتیاط قابل التزام نیست ولکن مطلوبیت احتیاط و استحباب آن ثابت است به وسیله روایاتی که ترغیب به احتیاط می کند. از جمله همان روایت معروفی که خواندیم که «من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک» (۲) که این را هم شیخ و هم محقق خراسانی هم سیدنا الاستاد هم محقق نائینی و هم شهید صدر تعرض کرده اند. حسن احتیاط عقلا و شرعا قابل انکار نیست. و اما به شرط اینکه این حسن به مانع برنخورد که مانع آن اختلال نظام بود. و بعد شیخ و محقق خراسانی دو نکته برای این قسمت از بحث فرموده اند که قابل توجه است. شیخ انصاری می فرماید: حسن احتیاط که ذاتی است می شود بگوییم که قابل تبعیض است. به این معنا که تا بدانجا احتیاط کنیم که به اختلال نظام منتهی نشود. و محقق خراسانی نکته جدیدی اضافه می کند می فرماید در جمع احتیاط گزینش کنیم آن مواردی که احتمالش قوی تر است و آن مواردی که محتملش قوی تر باشد آنجاها را مورد احتیاط قرار بدهیم و همه موارد که به اختلال برمی خورد صرف نظر کنیم. این تنبیه هم کامل شد و خصوصیاتی که گفته بود هم برای شما شرح داده شد. یک توضیحاتی درباره اختلال نظام و عسر و حرج و اینها بود که برای ما دیگر وقت اجازه نمی دهد، تنبیهات تمام شد رسیدیم به بحث اصاله التخییر.

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۳، ص ۱۵۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۲۹، کتاب قضاء، ب۱۲، ح۶۱، ط اسلامیه.

اصاله التخيير ۹۵/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله التخيير

بعد از که دو اصل را پشت سر گذاشتیم رسیدیم به اصاله التخییر. یکی از اصول عملیه شرعیه و عقلیه اصاله التخییر است.

معنی و اقسام و ادله آن

اما معنای اصاله التخییر این است که مکلّف مخیر است که در مقام امتثال که انتخاب کند یک عمل را از بین چند عمل. و هر یکی از آن اعمال می تواند محقق امتثال باشد. و این اصل طبیعتا در مورد دوران بین احکام است و شرائطی دارد که از این قرار است:

شرائط اصاله التخییر

این اصل در وضعیتی اجراء می شود که شروط آن فراهم گردد و شروط اجرای اصاله التخییر از این قرار است: ۱. علم اجمالی به تکلیف یعنی علم داریم یکی از این موارد تکلیف شرعی است بدون هیچ تردیدی و تردید یک حالت عارضی است که شرح می دهیم. ۲. دوران امر بین حکمین الزامیین باشد. اگر امر دائر بشود بین حکم الزامی و غیر الزامی زمینه برای تخییر آماده نیست مطمئنا آن الزامی مقدم است. ۳. احتیاط ممکن نباشد. اگر جایی امر دائر است بین حکمین الزامیین و احتیاط ممکن باشد آنجا زمینه برای تخییر فراهم نمی شود. شک داریم این مبلغ را از این آقا بدهکاریم یا از آن یکی طبیعتا احتیاط ممکن است، می شود احتیاط کرد برای هر دو نفر مبلغ را پرداخت، این جا جا برای تخییر نیست. ۴. استصحابی در کار نباشد. اگر استصحابی بود هر کدام از موارد تخییر که حالت سابقه استصحابی داشته باشد او حاکم و محکّم است و نوبت به تخییر نمی رسد. ۵. در موارد تخییر هر دو حکم توصلی یا هر دو تعبدی باشد. اگر یک حکم توصلی و دیگری تعبدی باشد توصلی مقدم است که قصد قربت نمی خواهد و تخییر زمینه ندارد. بنابراین این شرط این است که هر دو مورد یا موارد تخییر هر کدام از یک سنخ باشند یا تعبدی و یا توصلی، اگر یکی تعبدی و دیگریی توصلی بود جا برای تخییر آماده نیست. آنکه توصلی است مقدم است. که در صورت تردید قصد قربت میسور نیست. شرائط را گفتیم.

ص: ۲۶۴

اقسام تخییر

اقسام تخییر از این قرار است: ۱. تخییر نقسم می شود به تخییر عقلی و تخییر شرعی. تخییر عقلی آن است که خود تخییر انتخاب به حکم عقل است و تخییر شرعی آن است که انتخاب برای مکلف از سوی شرع مجاز است. تقسم دوم عبارت است از انقسام تخییر به تخییر در مسئله فرعی و تخییر در مسئله اصولی. تخییر در مسئله فرعی که از سوی شرع اعلام می شود مثل تخییر در خصال کفاره کسی که یک روزه از ماه رمضان را عمدا افطار کند بدون مجوز شرعی کفاره دارد یا شصت مسکین

یـا شـهرین متتـابعین یـا عتـق رقبه علی التخییر، این تخییر فرعی است. تخییر در مسـئله اصولی عبـارت است از تخییر در خـبرین متعارضـین که دو خبر متعارض اگر هیچ تردیدی نداشت مرجحات باب تعارض که به طور عمده سندی و دلالی است در کار نبود در نهایت امر تخییر اعلام می شود. این روایات را به عنوان نمونه در انتهای حدیث آمده است «بایهما تعمل یجزیک». (۱) تقسـیم سوم عبـارت است از انقسـام تخییر نسـبت به کلاـم و عمل. تخییری که درباره کلام آمـده است در عبادات تخییر اعلام شـده است در رکعـات سوم و چهـارم بین سوره حمـد و تسبیحـات. و قسم دوم این انقسـام تخییر در عمل، به عبارت دیگر این تقسـیم عنوان می شود به تقسـیم تخییر از بـاب لفـظ و عمـل. تخییر در عمـل در بـاب تزاحم است. آنجا که متزاحمین به جایی نرسـد و مرجحات باب تزاحم وجود نداشـته باشد از قبیل اهم و مهم و وجود مندوحه که این اصـلی ترین مرجحات باب تزاحم است. یک فرد منجی غرقی است و دو نفر غرقی. این منجی آن دو نفر را نمی توانـد تشـخیص بدهـد که کدام یکی اهم اسـت نسـبت به دیگری، و قـدرت نجات یک نفر را بیشتر نـدارد تزاحم است در اینجا مخیر است که یکی از اینها را نجات بدهد. در بحث فرق بین تزاحم و تعـارض یـک نکته گفتیم و آن این بود که در تعـارض نهـایت امر تساقـط است و در تزاحم نهایت امر تخییر است. اینجـا تعـارض است و بایـد تخییر باشـد؟ جـواب آن اشـکال این است که آن فرق به قـوت خودش بـاقی است در تعـارض نهـایت کـار تساقط است در تزاحم نهـایت کار تخییر است. اما اینجا تعارض خبرین است به طور خاص، آنجا که می گفتیم تعـارض تساقط می آورد در آخر، تعارض دلیلین بود نه خبرین به معنای خاص. و حتی طبق رأی بعضـی از محققین که در خبرین هم آخر سـر کـار به تساقـط منتهی می شود. تقسـیم چهـارم عبارت است از انقسام تخییر به تخییر مکانی و زمانی. به اعتبار مکان و زمان تخییر به وجود می آید. اما تخییر مکانی عبارت است از تخییر بین قصر و اتمام در امکنه مقدسه اربعه، مکه و مـدینه و مسـجد کوفه و حـائر سـید الشـهداء سـلام الله تعـالی علیه. و تخییر زمانی عبارت است از تخییر انجام واجب در وقت وسـیع. خوانده اید که خواندن نماز ظهر در ساعاتی که وقت دارد تخییر وجود دارد این تخییر زمانی است. پنج دقیقه، ده دقیقه نماز ظهر خوانـده می شود از فضـیلت که بگـذرد تا آخر وقت این پنج دقیقه ها و ده دقیقه ها محل تخییر است در ده دقیقه ای که نماز ظهر بخوانید وقت مشترک است. پنجمین تقسـیم عبارت است از انقسام تخییر به تخییر بدوی و تخییر استمراری. منظور از تخییر بـدوی این است که تخییر در یـک شـرائط خاصـی حاکم است شـرائط عوض بشود دیگر آن تخییر نیست. و منظور از تخییر اسـتمراری آن حالت تخییری همیشه هست موقّت به وقت نیست. در دید اسـتمراری در حقیقت موقت و غیر موقت است. مثلا بین تقلیـد از دو مرجعی که متساویین باشـد این تخییر است اما در وضـعیتی که هنوز دسترسـی پیـدا نکردم که تحقیق کنم کـدام اعلم است. در شـرائط خاصـی که تشـخیص انجام نشده است تخییر بدوی است. شـرائط که تحقیق بشود ممکن است جا برای آن تخییر نباشد. و تخییر اسـتمراری مثل نماز در هر یکی از چهار سوی کعبه مشرفه که از هر جهتی که رو به قبله بخوانید نماز درست است. تخییرش اسـتمراری است هیـچ گاه تغییر و تبدیل نمی شود. پنج قسم از اقسام تخییر برای شـما گفته شد. اما آنچه که مشـهور است فقـط تخییر عقلی و شـرعی گفتگو می شود و صـحبت از تخییر بـدوی و تخییر اسـتمراری هم در ضـمن بحث ها به میان می آید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۸۷، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح ۴۰، ط اسلامیه.

اقوال صاحب نظران درباره تخيير

صاحب نظران درباره تخيير يعنى در مورد كه زمينه براى تخيير است آرائى دارند كه از اين قرار است: ۱. شيخ طوسى قدس الله نفسه الزكيه مى فرمايد: اگر امر دائر باشد بين دو حكم الزامى يعنى فقط دو قول وجود دارد يا واجب يا حرام. مثلا ما درباره وجوب اقتداء به امام فاسق و حرمت اقتدا به امام فاسق، در بين اين دو تا محظور قرار گرفتيم، مى فرمايد اگر دو قول بود و قول سوم نبود كار به تساقط كشيده مى شود. اگر كار به تساقط كشيده شد پس از آن دليل وجوب و حرمت كه تساقط كرد مراجعه كنيم به اصول ديگر، اصول عمليه ديگر يا اصاله الاباحه است يا اصاله الحظر كه شرحش را داديم مى فرمايد «على اختلاف المذاهب» منتها ما بحث كرديم و گفتيم كه تحقيق و مشهور قريب به اتفاق بين صاحب نظران اصل اباحه است نه حظر. و بعد ايشان اشكال مى كند كه اگر بگوييم تساقط در حقيقت كار منتهى مى شود به مخالفت با قول معصوم. چون يكى از آن دو تا حكم الزامى قطعا بيان معصوم است و ممكن است ديگرى بيان تقيه اى باشد ولى يك نظر قطعا آنجا نظر مبارك معصوم است تساقط در اينجا مخالفت با قول معصوم است. بنابراين مى فرمايد در صورتى كه تساقط به اين مشكل بربخورد بايد اعلام بكنيم كه حكم تخيير است. بايد يكى از اين دو مورد را انتخاب كند نظير تخيير در تعارض خبرين. كه دو خبر اگر تعارض بكند در نهايت امر به تخيير منتهى مى شود. شيخ نظرشان يا قدماى اصحاب به طور كل يك حكم را تا مستند به روايت نكنند گويا آن حكم اساس ندارد. اين تخيير هرچند عقلى به نظر مى آمد ولى ارتباط برقرار كرد با تخييرى كه در روايت آمده تا پشتوانه و عقبه روايى داشته باشد. بنابراين در دوران امر بين محذورين با همان خصوصيات كه نه ترجيحى است و نه احتياط ممكن است و نه اصل حاكمى در كار هست هر دو هم الزامى است بايد تخيير اعلام بشود. (۱)

۱- العده، شيخ طوسى، ص ۲۵۰.

تحقیق درباره مصادیق تخییر ۹۵/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره مصادیق تخییر

مصداقی را که محقق خراسانی به تبع شیخ انصاری نقل می کند عبارت است از دوران امر بین محذورین توصّلیین. اگر امر دائر بشود بین دو حکم الزامی واجب و حرام و هر دو باید متوصلی باشد که اگر تعبدی باشد به مشکل قصد قربت روبرو می شود. دیگر جا برای تخییر نیست.

آراء صاحب نظران

در این صورت صاحب نظران آرائی دارند که از این قرار است: رأی اول شیخ طوسی بود که گفته شد.

سه وجه در دوران امر بین محذورین

نظر شیخ انصاری

۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید در این صورت از مسئله یعنی اگر دوران امر بین محذورین باشد سه وجه تصور می شود: وجه اول این است که بگوییم اباحه ظاهریه، دست ما به واقع نمی رسد در این مرحله از شک که مرحله ظاهر است که مرحله ظاهر یعنی مرحله شک. شک با مرحله ظاهر در اصول مساوی است. در این مرحله ظاهر حکم اباحه شرعیه است این قول اول. قول دوم گفته می شود که توقف است یعنی نه حکم الزامی اعلام می شود و نه حکم ترخیصی. توقف است، چرا؟ برای اینکه راهی برای تعیین حکم وجود ندارد. وجه سوم می فرماید تخییر، بین المحذورین که قرار گرفتیم طبیعتا حکم تخییر است. این سه وجه را بیان می فرماید بعد در مقام تحقیق می فرماید «اوسطها اقواها» یعنی توقف. بعد از که توقف اعلام شد سوالاتی را خود ایشان را مطرح می فرمایند که جوابش را می فرمایند: ۱. اگر توقف در کار باشد نتیجه عملی توقف چیست؟ می فرمایند در عمل به طور طبیعی یکی از محذورین انجام می گیرد و آن یک تخییر قهری است ناخواسته است و اختیاری نیست. مخالفت عملیه صورت نمی گیرد تا اشکالی به وجود بیاید. و اما اگر بگوییم که موافقت التزامیه لازم است بحث کردیم که موافقت التزامیه دلیل ندارد. ۲. در تعارض خبرین دیدیم که در نهایت امر دستور به تخییر صادر شده است که شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند. می فرماید این بحث ما با تعارض خبرین فرق واضح و روشنی دارد. در تعارض خبرین مسئله اصولیه بود اینجا مسئله فرعیه است. و اضافه می شود که در تعارض خبرین نص خاصی هم آمده و طبق آن نص عمل می شود. اینجا که نصی نیست قیاس هم که معنا ندارد اگر قائل به قیاس بشویم قیاس مع الفارق است. در نتیجه می فرماید اگر یکی از طرفین ما ترجیح بدهیم دلیل ندارد و هر حکمی که در این مورد اعلام بکنیم مستلزم تشریع می شود. چون حکم شرعی نرسیده. در نتیجه درست همین است که اعلام شد اقوی توقف است از لحاظ حکم شرعی اما از حیث عمل موافقت عملیه احتمالیه قهرا هست یعنی فردی که مثلا در یک جایی قرار دارد که هیچ گونه دسترسی به کشف حقیقت ندارد ولی یقین و علم اجمالی دارد که امروز یا روز آخر رمضان است یا روز اول شوال، این علم را دارد ولی هیچ دسترسی و هیچ

راهی برای کشف نـدارد. طبیعتا یا روزه می گیرد یا روزه نمی گیرد. اگر روزه می گیرد موافقت احتمالیه عملیه کرده است که احتمـال دارد رمضان باشـد اگر روزه نمی گیرد هم موافقت احتمالیه عملیه انجام داده است که امکان دارد عیـد فطر باشـد اول شوال.

ص: ۲۶۷

نظر محقق خراسانی

۳. محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد در صورت دوران امر بین محـذورین پنـج وجه متصور است: ۱. حکم به اباحه شـرعیه و عقلیه، که گویا با مبنای ایشان برائت و اباحه فرق نمی کنـد. ۲. حکم بر تعیین که بگوییم جـانب حرمت اقوی و متعین است از جـانب وجـوب. قاعـده معروفی که دفع المفسـده اولی من جلب المنفعه. ۳. تخییر عقلی و شـرعی، عقلا و شـرعا اینجـا تخییر است. شـرعی که می گـوییم چـون تخییر براسـاس حکم عقلی کلاـمی قطعی است و حکم عقلی قطعی کلاـمی از حجـج شـرعیه است. مـا در این گونه از حکم عقـل نیـاز به قاعـده ملاـزمه نـداریم. همان طوری که یک آیه حجت است یک روایت متواتر حجه من الحجج است یک حکم عقلی کلامی ضروری حجه من الحجج الفقهیه است. ۴. وجه چهارم می فرماید تخییر عقلی بدون التزام به حکم شرعی. فقط تخییر عقلی محض است و از حیث شرع هیچ حکمی اعلام نمی شود. ۵. که رأی محقق خراسانی است می فرماید تخییر عقلی با حکم به اباحه ظاهریه. می فرماید اوجهها آخرها. وجیه ترین این پنج وجه همین وجه آخری است که تخییر عقلی بـا حکم به اباحه ظاهری. دلیل این مطلب اما تخییر عقلی است برای اینکه یک واقعیتی اسـت که راه سوم وجود نـدارد بنـابراین یـک ضـرورت است بایـد یکی از دو طرفین را ترک و یکی از دو طرف را انجـام داد. قـابل جعـل هم نیست و قابـل ترک هم نیست. این تخییر عقلی است یعنی یـک واقعیت لابـدّ منه و به تعبیر دیگر یک لابـدّیت عقلی است. و امـا اباحه ظاهری می فرمایـد از اصاله الاباحه منعی عقلا و شـرعا دیـده نمی شود مانعی نـدارد. حـدیث «کل شـئ لک حلاـل حتی تعلم» اینجـا می بینیم که علمی نیست. و شـک است جایی که شک بود اطلاق دلیل اباحه و حل شاملش می شود، مـانعی هم که وجود نـدارد در تعبیر دیگر دلیـل داریم و مانع و تقییـدی هم در کار نیست. جواب اشکالی را که در بیان شـیخ یـادآور شـدیم مطرح می فرمایـد و جواب می دهـد اگر بگوییـد موافقت التزامیه انجـام نمی گیرد موافقت التزامیه یک مطلوبی شرعی است. چون ما دلیلی داریم بر مطلوبیت انقیاد، از عموم انقیاد استفاده می شود که مصداق انقیاد یعنی التزام به حکم قلباً، این التزام قلبی از عموم انقیـاد اسـتفاده می شود اینجا التزام از بین می رود. جوابی که داده می شود از این قرار است، ایشان می فرمایـد: دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه وجود نـدارد. و اضـافه می شود که التزام و موافقت التزامیه اگر معنـایش این است که مخالفت حکم شـرعی به وجود نیاید که این موافقت التزامیه حاصل است چون که مخالفت قطعیه به وجود نیامده بلکه موافقت احتمـالیه محقـق شـده است. و امـا الـتزام تفصـیلی ممکن نیست اگر مـوافقت الـتزامیه ممکن بود که شـک بین محـذورین نبود مطلـوب و مقصـود معیّن بـود علم تفصـیلی وجود داشت که موافقت الـتزامیه معین بسـتگی دارد به علم تفصـیلی، از درون علم اجمالی که موافقت التزامیه تفصیلیه بیرون نمی آید. بنابراین در فرض مسئله موافقت التزامیه تفصیلیه کار ناممکنی است.

ص: ۲۶۸

سوال:

پاسخ: شبهه مصداقیه این است که یک عامی باشد یک مصادیقی را فرابگیرد در یک مصداق که رسیدیم یک اختلالاتی وجود داشته باشد کم و کاستی، شک بکنیم که این مصداق مصداق آن عام هست یا نیست. علماء یک نفر عالم است و این عالم گاهی درس را مدت طولانی ترک می کند و بعد شک می کنیم که در این مدت طولانی خارج شد از عنوان علماء یا نه هنوز باقی است. اگر تمسک به «اکرم العلماء» بکنیم می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه. اما دو حکمی که قطعی است ولی این دو حکم موضوعشان هم یک چیز است وحدت واقعه است یک روز است، بین دو حکم قطعی منتها به نحو علم اجمالی. می دانیم یا حکم امروز وجوب است یا حکم امروز حرمت است شک است ولی شک در حکم است و بحثی از شبهه مصداقیه در کار نیست بحث از دوران بین محذورین است.

نظر محقق نائینی

۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره دوران امر بین محذورین همان سبک بیان شیخ انصاری را مطرح کرده اند و همان رأی شیخ انصاری را انتخاب کرده اند. اما در مقام بحث ایشان با تفصیل بیشتر و توضیح کامل تر مسئله را بررسی می فرمایند. می فرمایند: در صورت دوران امر بین محذورین علم اجمالی منجّز نیست اینجا تنجیز معنا ندارد. برای اینکه سرّ تنجیز و رمزش این است که موافقت و مخالفت ممکن باشد تا علم بیاید تنجیز کند موافقت را یا مخالفت را. در دوران امر بین محذورین موافقت و مخالفت اختیاری نیست ممکن نیست که انسان به اختیار خودش موافقت کند یا مخالفت. موافقت و مخالفت یک امر قطعی است بنابراین تنجیز که عبارت است از تنفیذ حکم جایی است که قابلیت باشد اینجا قابلیتی نیست. پس علم اجمالی که منجز نیست. و اما اصاله الاباحه که تنها اصلی است که در اینجا گفته می شود که جاری است زمینه ندارد. اصاله الاباحه جاری نیست. چرا؟ اولا اصل جایی جاری می شود که اثر شرعی به او مترتب بشود. از شرائط اجرای اصل این است که ترتیب اثر داده شود اثر شرعی داشته باشد جایی که اصل اثر شرعی ندارد زمینه و شرائط جریانش فراهم نیست. در مثل دوران بین محذورین اصل زمینه ندارد. چون به طور طبیعی باید یکی از محذورین عملی و یکی باید ترک بشود. در اینجا برای اصل ترتیب اثر داده نمی شود. این اولاً و ثانیاً جریان اصل منتهی می شود به مخالفت با علم قطعی. در دوران بین محذورین به طور قطع چیزی که وجود دارد این است که حکم الزامی هست الزام وجود دارد اما اباحه را اگر شما حاکم بکنید ترخیص از مخالفت با واقع می شود. یعنی علم وجود دارد به تحقق یک الزام مردد اصل می گوید ترخیص و این مخالفت با علم است امکان ندارد که جاری بشود. پس اصاله الاباحه هم جایی برای جریان ندارد. در نهایت علم اجمالی منجّز نیست در مثل چنین موردی و اصل هم که جاری نمی شود در آخر کار فقط حکم عقل به تخییر از باب لا حرجیت عقلیه حاکم است. پس رأی همان تخییر به عنوان لا ـ حرجیت عقلیه بدون اینکه حکمی از سوی شرع درباره این مورد صادر گردد. (۱) که رأی و نظر درست همان رأی و نظر شیخ انصاری در می آید منتها با توضیحات و شرح کامل تری که محقق نائینی افاضه فرمودند.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۲۹.

سوال:

پاسخ: بعد از که می فرماید اصل کارایی ندارد و علم اجمالی هم منجز نیست حکم شرعی قابل التزام نیست نمی توان کسی حکمی را در این زمینه صادر کرد یعنی توقف. معنای توقف این است. و اما تخییر از باب لابدیت عقلیه شیخ در ضمن کلامش اشاره می کند که موافقت عملیه قهری است ایشان تصریح می کند که تخییر به عنوان یک لاحرجیت عقلیه وجود دارد. دو تعبیر از یک حقیقت است.

نظر سید الخوئی

۵. رأی و نظر سیدنا الاستاد در این رابطه. سیدنا الاستاد مثل محقق نائینی که سبک و مسلک شیخ انصاری را سه وجه فرمودند سیدنا سبک محقق خراسانی اعلام می کنند که همان پنج وجهی که گفتیم. می فرماید: صحیح همان وجه اول است که حکم کنیم به اباحه ظاهریه. و ایشان می فرماید دلیل اباحه شرعیه که عدم علم باشد و حدیث رفع باشد کامل است و دلیل اباحه عقلیه که عدم بیان باشد هم کامل است هیچ مانعی دیده نمی شود. نسبت به هر یکی از محذورین شک دارید عدم علم است و بیان هم ندارد. پس موضوع شک و عدم علم و عدم بیان محقّق است و برائت شرعی و عقلی جاری می شود. (۱)

نکته

اشکالی که به ذهن می آید این است که چطور می شود بین محذورین اباحه باشد، حکم به اباحه چه معنی دارد؟ یعنی اینجا زمینه برای اباحه نیست. جواب: هم محقق خراسانی گفتند اباحه ظاهریه و هم سیدنا الاستاد دو محقق صاحب مکتب. سرّ مسئله را دقت کنید، سرّ مسئله این است که می فرمایند اباحه در مرحله ظاهر به این معنا که موافقت احتمالیه عملیه که هست مخالفت عملیه قطعیه که در کار نیست اما در بین این دو تا همین عملیات ابتدائی که به هر کدامش اقدام بکنیم مبادرت کنیم آن مرحله مرحله اباحه ظاهری است. پس مرحله اباحه ظاهریه در آن مقطع کوتاه انتخاب احد العدلین است. یعنی در واقع که راهی نداریم جز انتخاب یکی از این دو تا در آن مرحله انتخاب که کدام را انتخاب کنیم حقیقتا اباحه ظاهریه است. مطلب کامل شد اما نکات و تحقیق که در جهت جمع بندی دنبال کنیم ان شاء الله فردا.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۲.

تحقیق تکمیلی نظر سید الخوئی در دوران امر بین محذورین ۹۵/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی نظر سید الخوئی در دوران امر بین محذورین

تحقیق تکمیلی درباره رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد حکم دوران امر بین محذورین: ایشان می فرماید: دوران امر بین محذورین به سه صورت متصور می شود: صورت اول عبارت است از دوران امر بین محذورین توصّلیین با وحدت واقعه. مثلا کسی برای وقت نماز خودش یک لباس بیشتر ندارد و این لباس متنجس شده است به دم. این فرد الان برای انجام وظیفه شرعی یعنی برای خواندن نماز واجب است که این لباس را شستشو کند و از طرفی شک دارد که این لباس مال خود نباشد. اگر به شستشو مبادرت کند تصرف در مال غیر و حرام و محرّم است. و این شستشو دو تا حکم دارد: یا واجب است یا حرام، واقعه هم واحد است یک ثوب این صورت اول. صورت دوم عبارت است از دوران امر بین محذورین که تعبدیین باشد و وحدت واقعه. مثلا طبق مثالی که شیخ انصاری فرموده اند در اجزای ضمنیه صلاه، یک جزئی را شک می کنیم که واجب است و جزء صلاه است یا حرام است که تشریع است. مثال واقعی اش در حال تقیه یا در حالتی که نماز با ابناء عامه اقتداء کرده باشد. کلمه «آمین» بعد از سوره حمد آیا واجب است تقیتاً یا حرام است تشریعاً؟. پس امر دائر است بین واجب و حرام که هر دو تعبدیین است با وحدت واقعه. و صورت سوم عبارت است از دوران امر بین محذورین با تعدد واقعه. متعلق وجوب و حرام شئ واحدی نیست متعلق متعدد است منتها امرش دائر است بین احد المحذورین یعنی یا واجب یا حرام. در صورت تعدد واقعه فرق نمی کند که واقعتین یا محذورین هر دو تعبدی و توصلی باشد و یا مختلف باشد که شرحش خواهد آمد. اما صورت اول که آراء صاحب نظران درباره آن گفته شد و رأی سید هم اجمالا مورد اشاره قرار گرفت.

ص: ۲۷۱

پنج وجه صورت اول

صورت اول این بود که دوران امر بین محذورین توصلیین با وحدت واقعه. در این صورت ایشان می فرماید که پنج وجه وجود دارد: وجه اول این است که بگوییم در دوران امر بین محذورین جانب حرمت متعین است که مورد امتثال قرار بگیرد یعنی اجتناب شود. برای اینکه «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» در این رابطه گفته می شود که این قاعده کامل نیست. که «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» باشد. توجه کنید اولا این قاعده یک قاعده عقلی است و عقل حکم می کند که دفع مفسده اولی است از اینکه جلب منفعت بکند. این قاعده خودش درست است و یک قاعده عقلی کلامی است و مورد تحسین و تقبیح است. یعنی اگر منفعت شخصی خودش را مقدم بدارد مفسده را بگذارد این تقبیح است اگر مفسده را ترک کند از منفعت خودش بگذرد این مورد تحسین است. در این اصل قاعده بحثی نیست تطبیقش اشکال دارد. که تطبیق کرده اند به اینکه حرام مفسده دارد واجب منفعت دارد پس از حرام اجتناب کنیم ترک مفسده بشود اولی است از اینکه جلب منفعت بکنیم و واجب را انجام بدهیم.

اشکال وجه اول

و امـا در همـان اصول اشـكال شـده است كه اينجـا اين تطبيق كامـل نيست، درباره واجب و حرام كامل نيست. براى اينكه اولاً درباره ملاكات اقوى ملاكاً مقـدم است ممكن است ملاك واجب اقوى باشد و ملاك حرام به آن اندازه قوى و محكم نباشد. قاعـده اى كه در فقه داريم اقوى ملاكاً مقـدم است نه حرام بر واجب. اين اولاً و ثانيا مصـلحت و مفسده به طور اجمال كشـف مى شود وجود دارد اما تشخيص اش در اختيار ما نيست. ما در بعضى از واجبات اوليه و مهم اجمالا كشف مى كنيم كه ملاك وجوب صـلاه اقوى است ولى در موارد جزئى مثلا اجزاء واجب صلاه و يا واجبات ديگر توصلى و امثال كشف قوى و ضعيف براى ما كار مشـكلى است. بنابراين از اساس كشف شدت و ضـعف ملاك براى مكلف كار ناممكنى است. و اصل جواب اين است كه مـا نمى دانيم مرضـى شـرع به نحو اولى كـدام يكى از اين دو تـاست. مفسـده و مصـلحت شخصـى ما كه نيست يك معاملات شخصى كه نيست عبادات است و بايد بدانيم كدام اولى از نظر شرع است ممكن است واجب اولى باشد از نظر شرع. بنـابراين اين اولـويت يـك اولويت واقعيه شخصـيه كه نيست بلكه اولويتش برمى گردد به نظر شـرع و كشف نظر شـرع در اين مورد براى ما ناممكنى است. كه در مقـدمه اش گفتيم خود شـدت و ضـعف مصـلحت و مفسـده را ما نمى توانيم كشف كنيم. اين وجه اول،

سوال:

پاسخ: اولاـ در واجبات و محرمات یا در تکالیف اقوی ملاکا مقدم است نه مفسده و مصلحت. ملاک قوی ممکن است مال مفسده باشد. جواب دوم این بود که اولویت در احکام باید اولویت عند الشرع باشد نه عند انفسنا و آن قابل کشف نیست چون ملاکات قابل کشف نیست اولویت عند الشرع به هیچ وجه قابل کشف نیست. وجه دوم تخییر، گفته می شود که بین این دو محذور تخییر شرعی وجود دارد یعنی شرعاً مکلف موقعی که در بین محذورین قرار بگیرد مخیر است که یکی از این دو تا انتخاب کند و راه سومی هم وجود ندارد.

اشکال وجه دوم

سیدنا الاستاد می فرماید که این وجه هم قابل التزام نیست. برای اینکه این بین المحذورین در حقیقت مقایسه شده است با تعارض خبرین، در تعارض خبرین با اینکه مسئله اصولی و فرعی است نص خاصی آمده، براساس آن نص ما تخییر را تایید می کنیم و قبول می کنیم و ملتزم می شویم. و در بین محذورین که نصی نداریم، تخییر شرعی نیاز به نص و تصریح خاص شرع دارد. اگر بگویید این مثل خبرین است قیاس مع الفارق است، خودش که نص ندارد اگر بگویید مثل تعارض خبرین است قیاس مع الفارق است. وجه سوم عبارت است از تخییر عقلی با حکم به اباحه ظاهری و شرعی که این وجه رأی محقق خراسانی است. تخییر قطعی و قهری است اما اباحه ظاهری شرعی است که برای شما وجه اش را شرح دادیم.

اشکالات وجه سوم

سیدنا می فرماید: این وجه هم قابل التزام نیست. برای اینکه اباحه شرعیه یا به عبارت دیگر اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه اختصاص دارد. و به قاعده لفظ اصل اطلاق می شود و قاعده را می گوییم اصل ولی قاعده است. جواب این شد که قاعده اباحه اختصاص به موضوعات دارد اینجا شبهه حکمیه است محذورین حکمین است پس اصاله الاباحه اینجا جاری نمی شود. این اشکال اول، اشکال دوم آن این است که می فرماید در موضوع اصاله الاباحه شک اخذ شده است هر کجا که شک داشته باشیم آنجا اصل را جاری می کنیم و اما اینجا علم داریم ولو اجمالی است ولی علم است. جایی که علم باشد دیگر موضوع برای اصل محقق نمی شود. (۱) و اما وجه چهارم: رأی و نظر شیخ انصاری و محقق نائینی که تخییر عقلی قهری با عدم التزام به حکم شرعی، نسبت به حکم شرعی توقف اما تخییر عقلی قهری و لا حرجیت عقلیه.

ص: ۲۷۳

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۸۲.

اشکال وجه چهارم

این مورد را که تخییر عقلی می دانند در مورد تخییر عقلی شرح مفصلی دارد سیدنا که خلاصه آن این است که تخییر عقلی و قهری هرچند درست است در واقع تخییر عقلی است ولیکن این تخییر عقلی را به عنوان یک حکم اعلام بکنیم معنا ندارد. برای اینکه در تخییر عقلی بین محذورین یک لابدّیت است به تعبیر دیگر اختیار نیست، در اینجا باید یکی از دو طرف یا دو محذور انجام بگیرد یا فعل یا ترک، راه سوم که نداریم. بنابراین در مورد تخییر عقلی هم صدور حکم به تخییر کار مشکلی است. فرق است بین تخییر عقلی که حکم به تخییر عقلی صادر بشود و فرق است بین تخییر واقعی که بین آن دو مورد راه سومی عقلاـ وجود نداشته باشد. اگر بگویید تخییر عقلی از باب لابدیت عقلیه است که آن یک واقعیتی است اختیار نیست. اگر بگویید عقل اختیار می کند اختیاری درباره عقل وجود ندارد. وجه پنجم، می فرماید در دوران امر بین محذورین اصاله البرائه جاری می شود عقلاً و شرعاً. بین محذورین هستیم و شک می کنیم که آن یکی حرام است این شک در تکلیف است و علم به تکلیف هم نداریم «رفع ما لا یعلمون». یا بین محذورین است و راه سوم نداریم. می فرماید نسبت به هر کدام می توانیم برائت جاری کنیم.

اشکالات وجه پنجم

اشکالی که به ذهن می آید که راه سوم که نداریم چطوری برائت جاری کنیم؟ جواب می دهد که برائت نسبت به هر یکی جدا از دیگری مورد ملاحظه قرار می گیرد هر دو برائت هم زمان که جاری نمی شود تا اشکال کنید. پس دلیل برائت مانعی ندارد و برائت عقلی هم جاری است. چون نسبت هر کدام از این محذورین بیان نیست و قبح عقاب بلا بیان می گوید برائت جاری است. قاعده قبح عقاب بلا بیان اینجا زمینه دارد. اگر اشکال شود که محقق خراسانی فرمودند که برائت عقلی جاری نیست برای اینکه بیان وجود دارد. بیان خود علم اجمالی است. سید جوابش را دادند می فرماید علم اجمالی در صورتی بیان به حساب می آید که باعثیتی داشته باشد تحریک کند جهت بدهد، این باعثیت یا بعث یعنی جهت بدهد، علم بگوید بروید به آن سو، و در دوران بین محذورین مجهولین باعثیتی وجود ندارد. باعثیتی که وجود نداشت علم اجمالی مثل عدم علم است. پس قاعده قبح عقاب بلا بیان هم جا دارد و اصاله البرائه عقلیه هم جاری است. و اشکال دیگر گفته می شود که در این مورد برائت شرعی زمینه ندارد برای اینکه برائت شرعی جایی زمینه دارد که وضع تکلیف ممکن باشد. در حالت تردد بین المحذورین وضع تکلیف ممکن نیست تا رفعش ممکن باشد. جوابی که ایشان می فرماید این است که وضع را روی تردد وضع نمی کنیم وضع نسبت به هر یک از محذورین در نظر گرفته می شود و ممکن است. پس وضع که ممکن بود رفعش هم ممکن است. اشکال دیگر اگر برائت جاری شد نتیجتاً مخالفتی با علم به وجود می آید. علم داریم به وجوب و وجود یکی از این محذورین. جواب می فرماید که فقط مخالفت التزامیه به وجود می آید و مخالفت عملیه به وجود نمی آید. برای اینکه فرض کردیم محذورینی است که امکان ندارد ترک آن دو با هم. یکی اش را قطعا انجام می دهیم پس نه مخالفت علم که یک موافقت احتمالیه در کار هست و از آن سو یک مخالفت احتمالیه التزامیه است که مخالفت التزامیه احتمالیه مانعی ندارد چون دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه در کار نیست. آراء گفته شد جمع بندی و تحقیق و نکته تکمیلی درباره جریان اصول در اطراف شبهه دائر بین محذورین فردا ان شاء الله.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹